



BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

Ernst Cassirer

Filosofia formelor simbolice

vol. II

Cândirea mitică

II 402.291

Editura PARALELA 45

PREFAȚĂ

O „critică a conștiinței mitice”, în sensul în care încearcă să o realizeze cel de-al doilea volum al *Filosofiei formelor simbolice*, ar putea părea, potrivit actualei stări a filosofiei critice și științifice, nu numai o întreprindere hazardată, ci chiar un paradox. Căci termenul *critică* conține, încă de la Kant, presupunerea unui fapt existent spre care să se îndrepte cercetarea filosofică – un fapt care, departe de a fi creat de către filosofie în semnificația și valoarea sa, este, mai întâi, întâlnit de către ea, și abia ulterior sunt cercetate „condițiile posibilității lui”. Este însă lumea mitului un astfel de fapt, comparabil în vreun fel cu lumea cunoașterii teoretice, cu lumea artei ori cu lumea conștiinței etice? Sau, dimpotrivă, această lume face parte de la început din domeniul aparenței – acea aparență față de care filosofia, în calitate de învățătură despre esență, trebuie să păstreze distanța, în care ea nu trebuie să se scufunde și de care trebuie să se separe tot mai clar? Într-adevăr, întreaga istorie a filosofiei poate fi considerată o luptă continuă și unică în vederea acestei separări și detașări. Cu cât se schimbă formele acestei lupte, în funcție de nivelul atins de conștiința teoretică de sine, cu atât mai clar și mai precis ies în evidență direcția ei fundamentală și tendința ei generală. Această opoziție devine în întregime clară mai ales în interiorul idealismului filosofic. În momentul în care acest idealism ajunge la conceptul propriu, în care îi devine conștientă ideea ființei drept problemă fundamentală și originară a sa, lumea mitului revine domeniului neființei. Iar la poarta acestui domeniu sunt înălțate din vechime, ca semn prevenitor, cuvintele lui Parmenide, conform cărora îi sunt interzise gândului pur orice contact și îndeletnicire cu

nefiindul: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα¹. Totul s-a petrecut ca și cum filosofia, care a neglijat acest avertisment în ceea ce privește lumea percepțiilor empirice, l-a respectat în schimb întocmai în privința lumii mitului. Atunci când gândirea și-a cucerit domeniul propriu și propria legitate, lumea mitului a părut depășită și uitată odată pentru totdeauna. Desigur, pare că s-a petrecut o schimbare atunci când, la începutul secolului trecut, romantismul a redescoperit această lume scufundată și când Schelling a încercat să-i ofere un loc stabil în interiorul sistemului filosofiei. Însă interesul reînsuflă pentru mit și pentru problemele de bază ale mitologiei comparate a favorizat mai mult cercetarea *materiei* lui decât analiza filosofică a *formeii* sale. Această materie ne stă azi la dispoziție din abundență grație muncii depuse în acest domeniu de știința sistematică a religiilor, de istoria religiilor și de etnografie. Însă problema sistematică a *unității* acestui material eterogen nu se mai pune, ori, dacă se pune, se încearcă rezolvarea ei exclusiv cu metodele psihologiei genetice și a etnopsihologiei generale. Mitul trece drept „înțeles” atunci când se poate face inteligibilă proveniența lui din anumite predispoziții fundamentale ale „naturii umane” și când sunt arătate regulile psihologice pe care le urmează în dezvoltarea sa din acest germen originar. Ori de câte ori s-a încercat să li se aplice o atare formă de explicație și deducere, logica, etica și estetica au reușit sistematic să-și apere dreptul propriu împotriva unor astfel de încercări, deoarece ele invocau și se sprijineau pe un principiu autonom de valabilitate „obiectivă”, care a rezistat oricărei dezintegrări psihologice. În schimb, mitul, căruia părea să-i lipsească orice sprijin de acest fel, a fost cu aceasta, odată pentru totdeauna, trădat și abandonat nu numai psihologiei, ci și psihologismului. Cercetarea condițiilor genezei sale pare aici a fi similară negării unei existențe independente. A-i înțelege conținutul – ar părea să nu însemne altceva decât a-i dovedi neantul obiectiv, a ne da seama de iluzia generală, dar nu mai puțin pe deplin „subiectivă”, căreia îi datorează existența.

¹ „Tu îndepărtează-ți gândul de la această cale de căutare” (gr. – *n.t.*).

Acest „iluzionism”, așa cum apare el mai nou nu numai în teoria reprezentării mitice, ci și în încercarea de a fundamenta estetica și teoria artei, ascunde în sine o problemă dificilă și un pericol grav, de îndată ce este considerat din punctul de vedere al *sistemului* formelor spirituale de expresie. Dacă totalitatea acestor forme constituie cu adevărat o unitate sistematică, aceasta se datorează faptului că destinul uneia este strâns legat de al tuturor celorlalte. Fiecare negare care o atinge pe una se va extinde în mod mijlocit sau nemijlocit asupra celorlalte – orice nimicire a unui membru amenință întregul, în măsura în care acesta este gândit nu ca un simplu agregat, ci ca o unitate spiritual-organică. Or, mitul are o importanță decisivă în și pentru acest întreg – iar aceasta se va dovedi de îndată ce vom urmări geneza formelor fundamentale ale culturii spirituale din conștiința mitică. Niciuna dintre aceste forme nu are de la început o existență independentă și o configurație proprie clar delimitată; fiecare ne apare, să spunem așa, deghizată și învăluită într-o structură mitică. Cu greu există un domeniu al „spiritului obiectiv” în care să nu poată fi dovedită contopirea, unitatea concretă pe care o formează în mod originar cu spiritul mitic. Produsele artei, ca și cele ale cunoașterii – conținuturile moralei, ale dreptului, ale limbii și ale tehnicii – toate trimit la aceeași relație fundamentală. Întrebarea despre „originea limbii” este indisolubil legată de întrebarea despre „originea mitului” – ele pot fi puse, dacă pot fi puse, numai simultan și în corelație una cu alta. În mod similar, problemele începuturilor artei, ale scrierii, ale dreptului și ale științei ne conduc o treaptă înapoi la un stadiu în care toate se aflau într-o unitate nemijlocită și nediferențiată a conștiinței mitice. Conceptele teoretice fundamentale ale cunoașterii, conceptul de spațiu, timp și număr, ori conceptele juridice și sociale, ca, de pildă, acela al proprietății, ca, de altfel, mai departe, configurațiile particulare ale economiei, artei și tehnicii se desfac din această cuprindere și legătură doar treptat. Iar această legătură genetică nu poate fi înțeleasă în semnificația și profunzimea ce-i sunt proprii, atâta vreme cât este considerată doar drept una pur genetică. Ca peste tot

în viața spiritului, și aici devenirea trimite la o ființă fără de care nu poate fi înțeleasă și cunoscută în „adevărul” ei propriu. Psihologia însăși este cea care, în forma ei științifică modernă, pune în lumină această relație: este din ce în ce mai evident că problemele genetice nu-și pot găsi niciodată în mod pur rezolvarea în sine, ci numai în legătură nemijlocită și în corelație cu „problemele structurale”. Proveniența plăsmuirilor particulare specifice spiritului din generalitatea și nediferențierea conștiinței mitice nu poate fi cu adevărat înțeleasă atâta vreme cât acest fundament originar rămâne o enigmă neînțeleasă – cât timp el nu este recunoscut drept o modalitate particulară a procesului de *formare* spirituală, ci este considerat mai degrabă doar un haos lipsit de formă.

Înțeleasă astfel, problema mitului depășește orice limită psihologică ori psihologistă, pentru a se înscrie în problematica generală desemnată de către Hegel drept „fenomenologia spiritului”. Faptul că mitul se află într-un raport intern și necesar cu sarcina universală a fenomenologiei spiritului reiese indirect din definirea și determinarea conceptului acestei sarcini de către Hegel. „Spiritul” – se spune în prefața *Fenomenologiei* – „care astfel dezvoltat se cunoaște ca spirit, este *Știința*. Ea este realitatea lui și imperiul pe care el și-l clădește în propriul său element. [...] Începutul filosofiei face presupunerea, adică cere, ca conștiința să se găsească în acest *element*. Dar acest element obține împlinirea sa și transparența sa însăși numai prin mișcarea devenirii lui. El este spiritualitatea pură, ca fiind *universalul* care are modul simplei nemijlociri. [...] Știința cere, de partea ei, conștiinței-de-sine ca ea să se fi ridicat în acest Eter pentru ca ea să poată trăi împreună cu știința și în aceasta, și ca să trăiască. Invers, individul are dreptul să ceară ca știința să-i pună la dispoziție cel puțin scara către acest punct de vedere, să i-o arate pe aceasta în el însuși. [...] Dacă punctul de vedere al conștiinței, acela de a cunoaște lucrurile obiective în opoziție cu ea însăși și de a se cunoaște pe sine în opoziție cu lucrurile, este considerat de către știință drept *altul*, dacă acela în care ea se știe la sine este considerat mai mult ca o pierdere a spiritului, din contră, pentru conștiință

elementul științei este o depărtare transcendentă, în care ea nu se mai posedă pe ea însăși. Fiecare dintre aceste două părți pare pentru cealaltă a fi inversul adevărului. [...] Știința poate fi în ea însăși orice ar vrea; în raport cu conștiința-de-sine nemijlocită ea se prezintă ca un invers al acesteia sau, întrucât conștiința de sine își are principiul realității ei în certitudinea ei-însăși, știința – întrucât pentru sine acest principiu îi este exterior – poartă forma nerealității. Știința trebuie deci să unească în sine un atare element, adică să arate mai degrabă că acest element îi aparține și modul în care îi aparține. Lipsindu-i o atare realitate, ea nu este decât conținutul, ca anume ce e *în sine*, *scopul*, care este la început încă un *interior*, nu ca fiind spirit, ci este doar substanța spirituală. Acest în sine trebuie să se exteriorizeze și să devină *pentru el* însuși; aceasta nu înseamnă altceva decât că el trebuie să pună conștiința-de-sine ca fiind una cu el. [...] Cunoașterea așa cum e la început, adică *spiritul nemijlocit*, este ce e lipsit de spirit, *conștiința sensibilă*. Spre a deveni cunoaștere propriu-zisă, adică spre a produce elementul științei care este însuși conceptul său pur, ea trebuie să se străduiască de-a lungul unui drum lung”². Aceste fraze, prin care Hegel caracterizează raportul „științei” cu conștiința sensibilă, sunt valabile pe deplin și cu toată acuratețea și în privința raportului cunoașterii cu conștiința mitică. Căci punctul de plecare pentru orice devenire a științei, începutul ei nemijlocit, se află nu atât în sfera sensibilului, cât în cea a viziunii mitice. Ceea ce obișnuim să numim conștiință sensibilă, și care constituie „lumea percepțiilor”, împărțită mai apoi cu claritate în cercuri particulare izolate de percepții, în „elementele” senzoriale ale culorii, tonului etc., este tocmai produsul unei abstracții, al unei prelucrări teoretice a „datului”. Anterior ridicării conștiinței de sine la această abstracție, ea este și ființează în plâsmuirile conștiinței mitice – într-o lume nu atât a „lucrurilor” și „însușirilor” lor, cât mai degrabă într-una a puterilor și a forțelor mitice, a formelor demonice și divine. De aceea, dacă, conform

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului* (tr. rom. de Virgil Bogdan, Ed. IRI, București, 2000, pp. 22-23).

cerinței lui Hegel, „știința” ar trebui să ridice conștiinței naturale scara care să o conducă înspre ea, ar trebui ca această scară să fie fixată cu o treaptă mai jos. Nu se poate înțelege cu desăvârșire „devenirea” științei – luată în sens ideal, iar nu temporal – decât după ce sunt arătate proveniența și dezvoltarea ei din sfera nemijlocirii mitice și după ce sunt făcute cunoscute direcția și legea acestei mișcări.

Iar aici nu este vorba pur și simplu de o exigență a sistematicității filosofice, ci de una a cunoașterii însăși. Căci cunoașterea nu poate stăpâni mitul exilându-l pur și simplu în afara granițelor ei. Ea poate mai degrabă stăpâni cu adevărat ceva numai după ce a înțeles acest ceva în conținutul lui particular și în esența lui specifică. Atâta vreme cât nu este îndeplinită această lucrare spirituală, este posibil să reizbucnească lupta pe care cunoașterea teoretică o credea câștigată. Cunoașterea va regăsi astfel, chiar în mijlocul ei, adversarul pe care doar aparent l-a înfrânt definitiv. Tocmai „pozitivismul” oferă, prin teoria cunoașterii, o dovadă clară în privința acestei stări de fapt. În cazul lui, țelul cercetării îl constituie separarea factualului pur, a datului factual de toate adaosurile „subiective” ale spiritului mitic sau metafizic. Știința ajunge la forma ei proprie numai prin eliminarea tuturor componentelor mitice și metafizice din ea. Și totuși, evoluția doctrinei lui Comte arată că tocmai acele momente și motive peste care știința credea că a trecut încă de la începutul ei persistă vii și active în ea. Sistemul lui Comte, care a debutat cu izgonirea în preistoria științei a oricărui element mitic, se încheie cu o construcție mitic-religioasă. Și, astfel, se demonstrează că nu există niciun hiat între conștiința cunoașterii teoretice și conștiința mitică, grație căruia ele să fie separate una de alta printr-o ruptură temporală – în sensul „legii celor trei stări” a lui Comte. Știința păstrează pentru mult timp moștenirea mitică străveche căreia îi imprimă doar o altă formă. Pentru știința naturii, este suficient să amintim aici de luptele de sute de ani, neîncheiate nici azi, care au fost duse pentru desprinderea conceptului de forță de toate componentele mitice, pentru transformarea lui într-un

concept pur funcțional. Și este vorba aici nu numai de o opoziție care apare în stabilirea *conținutului* conceptelor fundamentale, ci de un conflict care atinge în mod profund însăși forma cunoașterii teoretice. Este extrem de dificil de realizat, în interiorul acestei forme, o delimitare adevărată și clară a mitului de *logos*, iar acest lucru demonstrează mai bine decât orice altceva faptul că mitul pretinde azi, și în domeniul *metodologiei* pure, un drept de găzduire și cetățenie. O altă opinie exprimată deja în mod nedisimulat este aceea că între mit și istorie nu se mai poate face o distincție logică clară și că orice înțelegere istorică este impregnată de elemente pur mitice, fiind legată în mod necesar de acestea. Dacă această teză ar fi adevărată, nu numai istoria însăși, ci întregul sistem al științelor spiritului care se sprijină pe aceasta ca pe unul dintre fundamentele ei, ar trebui retrase domeniului științei și predate domeniului mitului. Astfel de intruziuni și abuzuri ale mitului în cercul științei pot fi respinse cu succes numai dacă el este cunoscut mai întâi în interiorul domeniului propriu, în ceea ce este el și în ceea ce este capabil din punct de vedere spiritual. Adevărata sa depășire trebuie să se bazeze pe cunoașterea și recunoașterea lui: numai prin analiza structurii sale spirituale pot fi determinate, pe de o parte, sensul său particular, iar, pe de alta, limitele sale.

Însă cu cât această sarcină generală mi s-a precizat mai clar în demersul cercetării, cu atât am resimțit mai pregnant dificultățile ivite în calea realizării ei. În comparație cu problemele de filosofie a limbii tratate în volumul întâi, aici a existat, într-o și mai mică măsură, un drum neted și clar delimitat. Dacă, în cazul limbii, tratarea sistematică a putut fi pusă în legătură, poate nu în privința conținutului, dar în cea a metodei, cu cercetările fundamentale ale lui Wilhelm von Humboldt, în schimb, în domeniul gândirii mitice, a lipsit un atare „fir director”. Abundența materialului pe care cercetarea ultimelor decenii l-a scos la lumină nu a fost compensată de o examinare sistematică a „formei interne” a miticului, apărând astfel o lipsă acută în această privință. Cercetarea de față speră că a pășit pe un drum care o aduce mai aproape de această examinare – dar

sunt departe de a crede că ea a putut parcurge cu adevărat, până la capăt, acest drum. Ceea ce ea conține nu se dorește a fi o încheiere, ci doar un prim început. Abia atunci când problematizarea încercată aici va fi reluată și urmată mai departe nu numai de filosofia sistematică, ci și de disciplinele științifice particulare, mai cu seamă de istoria religiilor și de etnografie, se poate spera că țelul pe care și l-a propus în mod original această cercetare poate, printr-o muncă progresivă și continuă, să fie cu adevărat atins.

Proiectele și lucrările pregătitoare pentru acest volum erau destul de avansate când, prin numirea la Hamburg, am venit în contact cu Biblioteca Warburg. Aici am găsit, în domeniul cercetării miturilor și al istoriei generale a religiilor, un material incomparabil în privința bogăției și a naturii lui; mai mult, prin organizarea și clasificarea, prin amprenta spirituală pe care i-a conferit-o Warburg, el părea că se raportează la o problemă unitară și centrală care se învecina cu problemele fundamentale ale muncii mele. Această concordanță a constituit pentru mine un nou imbold de a continua pe drumul pe care pășisem deja – și se dovedea că sarcina sistematică pe care și-a luat-o această carte se afla în concordanță internă cu tendințele și exigențele rezultate din munca concretă a înseși științelor spiritului și din eforturile pentru fundamentarea și aprofundarea lor istorică. În folosirea Bibliotecii Warburg, Fritz Saxl s-a dovedit un îndrumător neobosit și competent. Sunt conștient că fără ajutorul lui eficace și fără aportul personal vivace pe care l-a adus de la început muncii mele, dificultățile numeroase legate de procurarea și parcurgerea materialului ar fi fost cu greu învinse. Această carte nu trebuie de aceea să apară fără a-i aduce și în acest loc mulțumirile mele călduroase.

ERNST CASSIRER

Hamburg, decembrie 1924

INTRODUCERE

Problema unei „filosofii a mitologiei”

1

Studierea filosofică a *conținuturilor* conștiinței mitice și încercarea de a înțelege și de a explica teoretic aceste conținuturi trebuie să se întoarcă la primele începuturi ale filosofiei științifice. Înainte de a se îndrepta către alte mari domenii culturale, filosofia se îndreaptă către mit și producțiile sale. Acest lucru poate fi înțeles istoric și sistematic: căci abia prin disputa cu gândirea mitică reușește filosofia să ajungă la formularea limpede a conceptului ei propriu și la conștiința clară a menirii ei. Atunci când încearcă să se constituie ca explicație și reflecție asupra lumii, filosofia se vede pusă în opoziție nu atât cu realitatea fenomenală imediată, cât mai degrabă cu concepția și amprenta mitică a realității. Ea nu găsește „natura” în acea formă care îi va fi conferită mai târziu – nu fără influența decisivă a reflecției filosofice însăși – de către conștiința dezvoltată și formată a experienței; dimpotrivă, toate figurile existenței apar mai întâi învăluite în atmosfera gândirii și a imaginației mitice. Abia prin ea acestea își primesc forma, nuanța și determinarea specifică. Cu mult înainte ca lumea să fie dată conștiinței ca un întreg de „lucruri” empirice și ca un complex de „însușiri” empirice, ea îi este dată ca un întreg de forțe și efecte mitice. Nici chiar viziunea filosofică și privirea propriu-zis filosofică nu pot desprinde conceptul lumii de acest tărâm matern, de acest fundament spiritual originar. La începuturile ei, gândirea filosofică păstrează pentru mult timp o poziție mediană și nedecisă între înțelegerea mitică și

cea propriu-zis filosofică a problemei originii. În conceptul de ἀρχή oferit de către filosofia greacă timpurie, se exprimă în mod clar și pregnant această dublă relație. El desemnează granița dintre mit și filosofie – o graniță care aparține ambelor domenii pe care le separă; acest concept marchează punctul de nediferențiere și de trecere dintre conceptul mitic de „început” și acela filosofic de „principiu”. Cu cât progresează reflecția metodologică de sine a filosofiei și cu cât pătrunde mai cu tărie, începînd cu eleații, în κρίσις, în „critica” din interiorul conceptului de ființă, cu atât mai mult se desparte noua lume a *logos*-ului, care ia naștere acum și care se afirmă ca produs autonom în raport cu lumea forțelor mitice și cu figurile mitice ale zeilor. Însă atunci când cele două lumi nu mai pot coexista în mod nemijlocit una lângă cealaltă, se încearcă a o desemna și justifica pe una dintre ele ca etapă preliminară a celeilalte. De aici se naște acea interpretare mitică „alegorică” care reprezintă o parte integrantă a formării științei antice. Dacă ar trebui să-i acordăm mitului, alături de conceptul nou de ființă și lume pe care gândirea filosofică îl cucerește progresiv, vreo semnificație esențială, fie și doar un „adevăr” mijlocit, acest lucru ar fi posibil, după cum se pare, doar prin desemnarea lui drept aluzie și pregătire a tocmai acestui concept al lumii. Conținutul său imaginativ conține drept miez și disimulează un conținut rațional de cunoaștere pe care reflecția trebuie să-l dezvăluie și să-l descopere. Iar aceasta este maniera în care este exersată fără încetare, mai ales cu începere din secolul al V-lea, din secolul „iluminismului” grecesc, metoda interpretării miturilor. Aceasta este metoda prin care sofistii își exersează și își probează de preferință forța nou întemeiatei „doctrină a înțelepciunii”. Mitul este înțeles și „explicat” prin transpunerea lui în limbajul conceptual al filosofiei populare, prin conceperea lui drept veștmânt al unui adevăr, fie el speculativ, natural-științific ori etic.

Nu este nicio întâmplare că tocmai acel gânditor grec, la care forța creatoare proprie miticului este încă în mod nemijlocit vie și activă, s-a opus cu cea mai mare tărie acestei interpretări care

conduce la o completă nivelare a lumii mitice de imagini. Platon tratează cu superioritate ironică încercările de interpretare a miturilor exersate de către sofistică și retorică – acestea nu sunt pentru el decât un joc al spiritului și o înțelepciune în aceeași măsură grosolană și anevoioasă (ἄρτοιχος σοφία¹, *Phaidr.* 229 d). Goethe lauda odată „simplitatea” concepției lui Platon despre natură și o opunea multiplicității, fragmentării și încălcării teoriei moderne a naturii; aceeași trăsătură caracteristică o prezintă raportarea lui Platon la mit. Căci în observarea lumii mitice privirea lui Platon nu zăbovește în niciun chip la mulțimea diferitelor motive, dimpotrivă, această lume îi apare ca un întreg închis în sine pe care îl confruntă cu întregul cunoașterii pure pentru a le măsura reciproc. „Salvarea” filosofică a mitului, care echivalează totodată cu depășirea lui filosofică, constă în faptul că el este conceput ca o formă și o treaptă a științei însăși – și anume ca o treaptă care revine în mod necesar unui domeniu determinat de obiecte căruiua îi corespunde ca expresie adecvată. Astfel, și pentru Platon, mitul ascunde un anumit conținut conceptual: căci el este acel limbaj conceptual, singurul în care lumea devenirii se poate exprima. Ceea ce nu este niciodată, ci „devine” tot timpul, ceea ce nu stăruie, asemenea produselor cunoașterii logice și matematice, într-o determinare identică, ci apare ca altceva din moment în moment, nu poate primi o altă descriere decât una mitică. Oricât de puternică ar fi separarea simplei „aparențe” a mitului de „adevărul” științei riguroase, acest fapt, pe de altă parte, nu poate împiedica nașterea unei strânse legături metodologice între lumea mitului și acea lume pe care obișnuim s-o numim „realitatea” empirică a fenomenelor, realitatea „naturii”. Aici mitul transcende orice semnificație pur materială; el este gândit ca o funcție determinată și necesară a înțelegerii lumii. Acum el se poate confirma în detaliu în edificiul filosofiei platoniciene drept motiv cu adevărat creator, productiv și formator. Această viziune profundă la care a ajuns filosofia platoniciană nu s-a putut impune pentru totdeauna în decursul gândirii grecești. Stoicii și neoplatonismul se

¹ Știință grosolană (gr. – *n.t.*).

întorc la vechile căi ale interpretării speculativ-alegorice – și prin ei este moștenită această interpretare atât de către Evul Mediu, cât și de către Renaștere. Tocmai primul gânditor prin care doctrina lui Platon este transmisă Renașterii poate trece drept exemplu tipic al acestei direcții de gândire: la Georgios Gemistos Plethon, prezentarea doctrinei ideilor include într-o asemenea măsură doctrina mitic-alegorică a zeilor, încât cele două se contopesc într-un întreg inseparabil.

Treptat, în noua filosofie, în locul acestei „ipostaze” obiectivante aplicată figurilor mitului, în speculația neoplatonică se impune tot mai hotărât, și în această chestiune, întoarcerea spre „subiectiv”. Mitul devine problemă a filosofiei în măsura în care în el se exprimă o direcție originară a *spiritului*, o manieră independentă de configurare a *conștiinței*. Acolo unde se cere o sistematizare cuprinzătoare a spiritului, reflecția se întoarce în mod necesar spre mit. În această privință, Giambattista Vico, ca întemeietor al noii filosofii a limbii, este totodată și întemeietorul unei noi filosofii a mitologiei. Conceptul autentic și adevărat al unității spiritului este reprezentat la el de triada limbii, artei și mitului². Dar această idee a lui Vico va fi adusă la claritate și determinare sistematică deplină abia odată cu fundamentarea științelor spiritului înfăptuită de către filosofia romantismului. Și aici poezia și filosofia romantică își pregătesc reciproc drumul: poate că Schelling urmează îndemnul spiritual al lui Hölderlin atunci când, în prima schițare a unui sistem al spiritului obiectiv, întocmită la numai douăzeci de ani, cerea o unire a „monoteismului rațiunii” și a „politeismului imaginației”, adică o „mitologie a rațiunii”³. Pentru realizarea acestei cerințe, filosofia idealismului absolut se vede nevoită, și în acest caz, ca în oricare altul, să recurgă la mijloacele conceptuale create de doctrina critică a lui Kant. Întrebarea critică a „originii” pe care Kant a pus-o în privința judecății teoretice, a celei etice și a celei estetice este aplicată acum de către Schelling domeniului mitului și conștiinței

² Vezi vol. I, p. 103.

³ Mai mult despre acest subiect se găsește în studiul meu: „Hölderlin und der deutsche Idealismus” (în *Idee und Gestalt*, ediția a doua, Berlin, 1924, p. 115 *sqq.*).

mitice. Ca și la Kant, întrebarea aceasta nu privește geneza psihologică a mitului, ci existența lui pură și conținutul. Mitul apare de acum înainte în raport cu cunoașterea, moralitatea și arta ca o lume independentă, închisă în sine, care nu poate fi măsurată cu criterii de valoare și de realitate străine și importate din afară, ci care trebuie înțeleasă prin sistemul de legi imanent structurii ei. Orice încercare de a face „inteligibilă” această lume prin considerarea ei doar ca intermediar și înveliș al altceva este acum respinsă odată pentru totdeauna printr-o demonstrație hotărâtoare și definitivă. La fel ca Herder în filosofia limbii, Schelling neutralizează în filosofia mitologiei principiul alegoriei – precum acesta, el se întoarce de la explicația aparentă, trecând prin alegorie, la problema de bază a exprimării simbolice. Interpretarea alegorică a lumii mitice este înlocuită de către el prin interpretarea „tautegorică” – adică una care consideră figurile mitice drept produse autonome ale spiritului, care trebuie înțelese prin ele însele plecând de la un principiu specific care le conferă sens și formă. După cum o dovedește în detaliu Schelling în prelegerile din *Introducere în filosofia mitologiei*, acest principiu scapă în aceeași măsură interpretării euhemerice⁴, care transformă mitul în istorie, cât și celei fizicaliste, care îl reduce la un fel de explicație primitivă a naturii. Acestea nu clarifică realitatea specifică pe care miticul o are pentru conștiință, ci o eludează și o neagă. Calea speculației veritabile se situează însă pe o direcție opusă celei oferite de asemenea interpretări. Ea nu dorește să descompună analitic, ci să înțeleagă sintetic; și tinde spre pozitivitatea ultimă a spiritului și a vieții. Iar mitul trebuie înțeles și el ca ceva în întregime pozitiv. Înțelegerea sa filosofică începe atunci când admitem că el nu se mișcă deloc într-o lume „poetică” sau una a purei „invenții”, ci că i se cuvine o manieră proprie de *necesitate* și, odată cu aceasta, conform conceptului de obiect din filosofia idealistă, o manieră proprie de *realitate*. Rațiunea și, cu aceasta, filosofia își au

⁴ Termenul face referire la un autor sicilian antic, Euhemeros, care avea o viziune istorică asupra mitologiei grecești. În interpretarea lui, zeii au fost oameni care, datorită faptelor lor extraordinare, au ajuns după moarte zei (*n.t.*).

locul numai acolo unde poate fi dovedită o astfel de necesitate. Arbitrarul pur, ceea ce este pur și simplu accidental și întâmplător nu ar putea să constituie pentru acestea niciodată un obiect al *interogării* – căci, în ceea ce este pur și simplu gol, într-un domeniu care este lipsit în sine de adevăr esențial, filosofia, care este doctrină a esenței, nu poate pune piciorul. La o primă privire nimic nu pare, desigur, mai disparat decât adevărul și mitologia – și tocmai de aceea nimic mai opus ca filosofia și mitologia. „Dar tocmai în această opoziție rezidă cerința și sarcina de a descoperi rațiunea în ceea ce părea irațional, sensul în ceea ce părea lipsit de sens, dar nu cum s-a încercat până acum conform unei distincții arbitrare prin care era declarat esențial tot ceea ce putea fi considerat rațional și cu sens, iar restul era tratat ca pur accidental și socotit un înveliș și o deformare. Trebuie, mai degrabă, să facem ca și forma să apară drept necesară și rațională.”⁵

Conform concepției generale a filosofiei lui Schelling, această intenție fundamentală trebuie să se realizeze printr-o dublă orientare, pe de-o parte spre obiect, și pe de alta spre subiect, prin raportare, pe de-o parte, la conștiință, iar pe de alta la absolut. În ceea ce privește conștiința și forma în care ea ia cunoștință de mitic, această formă este deja ea însăși suficientă pentru a exclude orice teorie care întemeiază mitul pe simpla „inventie”. Căci o astfel de teorie ratează tocmai existența *factică* a fenomenului pe care trebuie să-l explice. Fenomenul care trebuie înțeles aici nu este de fapt *conținutul reprezentării* mitice ca atare, ci *semnificația* pe care o are pentru conștiința umană și puterea pe care o exercită asupra acesteia. Problema nu o constituie conținutul material al mitologiei, ci intensitatea cu care este trăit și crezut ca orice existent și real obiectiv. Orice încercare de a descoperi rădăcina ei ultimă într-o fabulație, fie ea poetică sau filosofică, eșuează în fața acestui fapt original al conștiinței mitice. Căci, chiar admitând că am putea înțelege pe această cale conținutul pur teoretic și intelectual al miticului, totuși

⁵ F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (S.W., partea a doua, Stuttgart/Augsburg, 1856, I, p. 220 sq., vezi în special I, p. 194 sqq.).

dinamica conștiinței mitice, forța incomparabilă pe care ea o dovedește permanent în istoria spiritului omenesc ar rămâne în întregime neexplicată. În raportul dintre mit și istorie, mitul apare întotdeauna ca fiind primar, iar istoria ca fiind secundară și derivată. Nu istoria determină mitologia unui popor, ci invers, mitologia îi determină istoria – sau mai degrabă mitologia nu *determină*, ci *este* însuși destinul lui, soarta care i-a fost dată de la început. Odată cu panteonul hindușilor ori al grecilor, a fost deja dată și întreaga lor istorie. De aceea, o alegere liberă, un *liberum arbitrium indifferetiae*, prin care ar putea accepta sau respinge anumite reprezentări mitice, există aici tot atât de puțin pentru un singur popor, cât și pentru întreaga umanitate; dimpotrivă, aici domnește necesitatea strictă. Acea putere care a pus prin mit stăpânire pe conștiință este o putere *reală* în raport cu conștiința, adică una care nu se mai află sub controlul ei. Mitologia în sens propriu ia naștere prin ceva independent de orice invenție, ceva care îi este, chiar formal și esențial, opus: printr-un proces necesar (având în vedere conștiința) a cărui origine se pierde dincolo de istorie, și căruia conștiința i se poate împotrivi uneori, dar pe care nu-l poate opri pe deplin și nu îl poate face să regreseze. Ne vedem transpuși aici într-o religie în care nimeni, nici individul, nici poporul însuși, nu are timp de a inventa, în care nu este timp pentru învăluri artistice ori pentru înțelegeri greșite. Cel care înțelege ce este pentru un popor mitologia lui, ce forță internă exercită aceasta asupra lui și ce realitate manifestă ea astfel, ar acorda tot atâta credit teoriei conform căreia mitologia a fost inventată de câțiva indivizi, pe cât ar acorda celei care ar susține nașterea *limbii* unui popor doar prin eforturile câtorva indivizi. Cu aceasta, abia după Schelling reflecția filosofică speculativă atinge temeiul propriu-zis al existenței mitologiei, pe care ea îl poate doar arăta, dar în care nu se găsește mai departe pentru ea nimic de „explicat”. Schelling revendică explicit meritul de a fi fost primul care a avut ideea de a pune însăși conștiința umană în locul inventatorilor, poezilor ori, pur și simplu, al indivizilor și de a dovedi că aceasta este sediul mitologiei și *subiectum agens* al ei. De altfel,

mitologia nu are nicio realitate în afara conștiinței; dar, chiar dacă ea se desfășoară numai în determinările conștiinței, și deci în reprezentările ei, această desfășurare, această succesiune a reprezentărilor nu poate să fi fost la rândul ei doar *reprezentată*, ci ea trebuie să fi avut *cu adevărat* loc, să fi survenit cu adevărat în conștiință. Cu aceasta, mitologia nu apare deloc ca simpla doctrină despre zei prezentată în mod succesiv, ci politeismul succesiv în care constă ea poate fi explicat numai dacă admitem că însăși conștiința umanității s-a ocupat cu acesta în fiecare moment. „Zei care s-au succedat au pus cu adevărat stăpânire, unul după altul, pe conștiință. Mitologia ca istorie a zeilor se putea produce numai în viața însăși, ea trebuia să fie ceva trăit și experimentat.”⁶

Dacă însă mitul se dovedește a fi o *formă de viață* particulară și originară, el va fi atunci, prin urmare, eliberat de orice aparență de subiectivitate unilaterală. Căci „viața” nu este, în opinia fundamentală a lui Schelling, nici ceva pur subiectiv, nici ceva pur obiectiv, ci se află la granița care le separă pe cele două: este nediferențierea dintre subiectiv și obiectiv. Dacă aplicăm acest lucru mitului, trebuie ca mișcării și evoluției reprezentării mitice în conștiința umană să-i corespundă de asemenea, atâta vreme cât această mișcare se bucură de *adevăr* intern, un eveniment obiectiv: o evoluție necesară în absolutul însuși. Procesul mitologic este un proces teogonic: un proces în care zeul însuși *devine*, în care el se generează treptat ca zeu adevărat. Fiecare etapă singulară a acestui proces are, câtă vreme este înțeleasă ca punct de trecere necesar, propria ei importanță: dar abia în întreg, în legătura neîntreruptă a mișcărilor miticului care a trecut prin toate aceste momente, se dezvăluie sensul ei deplin și scopul ei propriu-zis. În acest întreg, fiecare fază particulară și condiționată apare ca necesară și justificată. Procesul mitologic este procesul adevărului restabilit și, prin aceasta, înfăptuit. „Adevărul nu se află desigur într-un moment izolat, căci altfel nu ar mai fi nevoie să se treacă la un alt moment și nu ar mai fi nevoie de proces; dar adevărul se produce în acel moment singular și

⁶ Schelling, *op.cit.*, I, p. 124 sq.; vezi în special I, pp. 56 sqq. și 192 sqq.

este de aceea în el, iar adevărul este sfârșitul procesului și îl conține deci, odată terminat, *în întregul lui*.”

Mai precis, această evoluție este, în opinia lui Schelling, determinată prin faptul că din unitatea zeului, simplă existență, dar necunoscută ca atare, se trece la multiplicitate, iar apoi, din opusul multiplicității este dobândită adevărata unitate a zeului, nu cea pur existentă, ci cea cunoscută. Prima conștiință a omului până la care putem regresa trebuie gândită totodată în mod necesar ca o conștiință divină, ca o conștiință despre zeu: conștiința umană este, în sensul ei specific și propriu, una care nu este exterioară zeului, una care conține în ea prin natură, iar nu prin cunoaștere ori voință, ori printr-un act liber al bunului plac, legătura cu zeul. „Omul originar este o ființă care, prin *natura sua*, iar nu prin *actu*, îl instituie pe zeu. [...] Conștiința originară nu este altceva decât cea care îl instituie pe zeu în adevărul și unitatea sa absolută.” Dar dacă acesta este un monoteism, el este totuși un monoteism *relativ*: zeul care este instituit aici este *unul* doar în sensul abstract că el nu conține încă niciun fel de diferență internă și că nu există nimic cu care să fie comparat și care să-i fie opus. Abia în trecerea la politeism se obține acest „altul”: conștiința religioasă experimentează în ea însăși o sciziune, o deosebire, o „alterare” internă pentru care multiplicitatea zeilor este doar expresia imaginară și obiectivă. Dar, pe de altă parte, se deschide acum, abia odată cu această trecere, calea de a ne ridica de la acest Unu relativ la Unul absolut care este venerat de fapt în acest politeism. Conștiința trebuia să treacă prin această sciziune, prin această „criză” pentru a-l putea distinge pe zeul adevărat, Unul și Eternul persistent, și pentru a-l putea deosebi de zeul originar, care devine pentru conștiință Unul relativ și Eternul trecător. Fără acest al doilea zeu, fără trecerea spre politeism nu ar fi avut loc nici evoluția spre monoteismul autentic. Omul timpurilor preistorice se raporta încă la zeu fără intermediul niciunei învățături sau științe – „raportarea era una *reală* și putea fi, de aceea, doar o raportare la zeu în *realitatea* lui, iar nu în esența lui, și deci nu putea fi o raportare la zeul *adevărat*; căci zeul real nu este

imediat cel adevărat. [...] Zeul timpurilor preistorice este un zeu efectiv real în care *este* și cel adevărat, dar *neștiut* ca atare. Omenirea adora astfel *ceea ce ea nu cunoștea*, cu care avea numai un raport real, iar nu unul ideal, adică liber.” A stabili acest raport ideal și liber, a transforma unitatea existentă într-una cunoscută – acesta a părut de acum înainte a fi sensul și conținutul întregului proces mitic, al celui de fapt „teogonic”. Aici este din nou vizibil un raport *real* al conștiinței omeniești cu zeul, câtă vreme întreaga filosofie anterioară nu cunoștea decât „religia rațiunii” – deci un raport rațional cu zeul – și considera orice evoluție religioasă drept o evoluție în *idee*, adică în reprezentare și gânduri. Și numai acum, odată cu aceasta, s-a închis, după Schelling, cercul explicației – subiectivitatea și obiectivitatea au fost așezate în interiorul miticului în raportul lor corect. „Nu cu lucrurile are de-a face omul în procesul mitologic, ci cu *forțe care se ridică în interiorul conștiinței însăși*, de care este mișcat. Procesul teogonic prin care ia naștere mitologia este unul *subiectiv*, în măsura în care el se desfășoară în conștiință și se manifestă prin producerea de reprezentări: însă cauzele, și deci și obiectele acestei reprezentări, sunt forțele teogonice *reale* și *în sine*, tocmai cele prin care conștiința este în mod original cea care îl instituie pe zeu. Conținutul acestui proces constă nu în puteri simplu *reprezentate*, ci în *puterile însele* care creează conștiința și natura însăși (conștiința fiind capătul naturii), și care sunt de aceea puteri reale. Procesul mitologic nu are nimic de-a face cu *obiectele naturii*, ci cu puterile pur creatoare, al căror produs original este însăși conștiința. Aici se află deci momentul în care explicația pătrunde în întregime în *obiectiv* și devine pe deplin obiectivă.”⁷

De fapt, în acest punct este atinsă cea mai înaltă expresie și cea mai elevată formă a „obiectivității” pe care le-a cunoscut sistemul filosofic al lui Schelling. Mitul și-a dobândit adevărul „esențial” prin înțelegerea lui ca moment necesar în procesul desfășurării de sine a absolutului. Faptul că mitul nu are de-a face cu „lucruri” în sensul dat de o viziune naiv-realistă despre lume, ci că el este o

⁷ Schelling, *op. cit.*, p. 207 *sqq.*; vezi și pp. 175 *sqq.* și 185 *sqq.*

realitate, o putere a *spiritului* care se manifestă în el, nu poate constitui o obiecție împotriva obiectivității, a substanțialității și a adevărului lui: deoarece nici *natura* nu are un adevăr mai înalt și diferit de al lui. Nici ea însăși nu este nimic altceva decât o etapă în dezvoltarea și desfășurarea de sine a spiritului – iar sarcina *filosofiei* naturii constă în a o înțelege ca atare și a o face transparentă. Ceea ce noi numim „natură” – iar această exprimare aparține deja *Sistemului idealismului transcendental* – este o poezie care se află încifrată într-o scriere ascunsă și minunată. Dacă enigma ar putea fi totuși descifrată, am putea să recunoaștem în ea odiseea spiritului, care, amăgit în mod minunat, căutându-se pe sine, fuge de sine. Această scriere secretă a naturii ni se dezvăluie acum sub un nou aspect prin studierea mitului și a fazelor sale necesare de dezvoltare. „Odiseea spiritului” se află la un nivel la care nouă ni se arată scopul ei ultim, dar nu ca în lumea sensibilă doar printr-o ceață aproape de nepătruns, ci în figuri în mod nemijlocit familiare spiritului, deși încă nepătrunse pe deplin de el. Mitul este odiseea conștiinței pure a zeului, care este în foarte mare măsură condiționată și mijlocită în desfășurarea ei de către conștiința naturii, a lumii, ca și de cea a eului. În el se dezvăluie o lege internă care este perfect analogă celei care domnește în natură și care cunoaște o manieră de necesitate chiar mai înaltă decât aceasta. Întrucât cosmosul poate fi înțeles și interpretat numai plecând de la spirit, și deci de la subiectivitate, rezultă, invers, că și conținutul aparent pur subiectiv al miticului are în mod nemijlocit semnificație cosmică. „Nu în sensul că mitologia ar lua naștere printr-o influență a naturii, căreia interiorul omului îi este mai degrabă *sustras* prin chiar acest proces, ci în sensul că procesul mitologic se derulează *după aceeași lege* și urmând aceleași etape pe care le-a parcurs în mod original și natura. [...] Procesul mitologic nu are deci o semnificație simplă religioasă, ci una *generală*, căci ceea ce se repetă în el este procesul general; la fel este și adevărul pe care îl are mitologia în acest proces: el este unul universal și care nu exclude nimic. Nu i se poate contesta mitologiei, așa cum se face de obicei, nici adevărul *istoric*, căci procesul

prin care ea ia naștere este el însuși istorie adevărată, este un proces real. La fel de puțin i se poate contesta adevărul fizic, căci natura reprezintă în mod la fel de necesar un punct de trecere atât pentru procesul mitologic, cât și pentru cel general.”⁸

În acest loc sunt vizibile atât avantajul, dar și limitele ce caracterizează maniera de explicare a idealismului lui Schelling. Conceptul unității absolutului este cel care asigură cu adevărat și definitiv și conștiinței umane unitatea absolută prin faptul că deduce orice rezultat și orientare a acțiunii spirituale ce apar în ea dintr-o origine ultimă comună. Dar acest concept de unitate este totodată expus pericolului de a absorbi în cele din urmă întreaga mulțime a diferențelor concrete și particulare și de a le face necognoscibile. Astfel, pentru Schelling, mitul poate deveni o a doua „natură”, deoarece, pentru el, natura însăși s-a preschimbat deja într-un fel de mit în care semnificația *empirică* și adevărul ei s-a dizolvat în semnificația ei spirituală, în funcția ei de a fi autorevelarea absolutului. Dacă ezităm să facem acest prim pas, pare că va trebui astfel să renunțăm și la al doilea – și atunci pare că nu ar mai exista nicio cale care să ne conducă la esența proprie și adevărul miticului, la „obiectivitatea” proprie lui. Ar exista oare un mijloc și o posibilitate de a păstra ca atare *întrebarea* formulată de *Filosofia mitologiei* a lui Schelling? Dar de a o transpune din domeniul filosofiei absolutului în cel al filosofiei critice? Se ascunde oare în ea nu doar o problemă metafizică, ci și una pur „transcendentală”, care ar fi ca atare pasibilă de o soluție critic-transcendentală? Însă, luând termenul „transcendental” în sens strict kantian, pare desigur paradoxal chiar și faptul de a pune o astfel de întrebare. Căci problema transcendentală se raportează în mod explicit la condițiile de posibilitate a *experienței* și se limitează la acestea. Dar cum ar putea fi dobândită o astfel de „experiență” pentru a putea acredita universul miticului și a dovedi că el are un oarecare adevăr și valabilitate obiective? Dacă acest lucru poate fi în genere demonstrabil în ceea ce privește mitul, se pare că el nu se poate găsi, în orice caz, decât în

⁸ Schelling, *op. cit.*, Prelegerea a noua, p. 216.

adevărul și în necesitatea lui *psihologică*. Necesitatea cu care el *apare* în forme relativ concordante unele cu altele în diferite etape ale evoluției spiritului pare a constitui singurul *conținut* sesizabil obiectiv. Într-adevăr, după epoca idealismului speculativ german, problema mitului a fost pusă numai în acești termeni și s-a încercat rezolvarea ei doar pe această cale. Dar studiul fundamentelor ultime absolute ale mitului ar trebui acum înlocuit prin studiul cauzelor naturale ale genezei lui: metodologia metafizicii trebuie înlocuită acum prin metodologia *psihologiei popoarelor*. Calea adevărată de acces la universul mitic și la explicarea lui părea deschisă abia după ce conceptul dialectic de dezvoltare al lui Schelling și Hegel a fost înlocuit prin cel empiric. Faptul că universul mitic era un ansamblu de simple „reprezentări” nu mai constituia acum o problemă; dar aceste reprezentări erau înțelese doar pe baza regulilor generale ale formării reprezentărilor și a legilor elementare ale asocierii și reproducerii. Mitul apărea acum într-un sens cu totul diferit, ca „formă naturală” a spiritului care nu avea nevoie pentru a fi înțeles de alte metode decât cele ale științei empirice a naturii și ale psihologiei empirice.

Dar se mai poate concepe o a treia „determinare formală” a miticului care să nu fie înclinată să explice lumea miticului plecând de la esența absolutului, și nici să se mulțumească să o lase pradă jocului forțelor empirice psihologice. Dacă această determinare este de acord cu Schelling și cu metodologia psihologiei în privința faptului că *subiectum agens* al mitologiei nu este de căutat nicăieri altundeva decât în *conștiința* omenească, va trebui oare să luăm conștiința însăși doar în accepția ei empiric-psihologică ori în cea metafizică – sau există o formă de analiză critică a conștiinței care s-ar situa în afara acestor accepții? Critica modernă a cunoașterii, analiza legilor și principiilor științei s-a disociat întotdeauna hotărât de premisele metafizicii, ca și de cele ale psihologismului. Lupta psihologismului cu logica pură pare azi în mod definitiv decisă: și putem îndrăzni să facem previziunea că ea nu va reveni în aceeași formă niciodată. Dar ceea ce este valabil în cazul logicii, nu este mai

puțin valabil în cazul tuturor domeniilor autonome, ca și în cazul funcțiilor fundamentale originare ale spiritului. În toate aceste domenii, determinarea conținutului lor, a ceea ce sunt și reprezintă ele, este independentă de chestiunea devenirii lor empirice și a condițiilor psihologice ale genezei lor. La fel cum ne putem pune problema „faptului de a fi” al unei științe, a conținutului și a principiilor adevărului ei, în mod pur obiectiv, fără a ne gândi în ce succesiune temporală apar adevărurile singulare și cunoștințele particulare în conștiința empirică, tot așa se pune problema în cazul tuturor formelor spiritului. Întrebarea asupra „esenței” lor nu poate fi redusă la tăcere prin transformarea ei într-o întrebare empiric-genetică. Ipoteza unei astfel de unități a esenței presupune pentru artă și pentru mit, la fel ca și pentru cunoaștere, acceptarea unei legități generale a conștiinței care să condiționeze toate formele particularului. Conform concepției critice fundamentale, noi posedăm unitatea naturii prin faptul că o „punem” în fenomene, iar nu prin faptul că o obținem din ele, prin aceea că, în calitate de unitate a formei gândirii, o prezentăm și o așezăm în fenomenele particulare – iar acest lucru este valabil și pentru unitatea culturii și pentru fiecare din orientările ei originare. Nici în cazul ei nu este suficient de a o arăta propriu-zis în fenomene – ea poate fi făcută inteligibilă doar din unitatea unei anumite „forme structurale” a spiritului. Astfel se dovedește că metoda analizei critice este așezată, ca și cea a teoriei cunoașterii, între metoda metafizic-deductivă și cea psihologic-inductivă. La fel ca aceasta din urmă, ea trebuie să pornească întotdeauna de la „ceea ce este dat”, de la faptele constatate și verificate empiric ale conștiinței culturii; dar ea nu poate rămâne la ele ca atare. Regresând de la realitatea faptului, ea se întreabă asupra „condițiilor de posibilitate” ale acestuia. În ele, ea încearcă să evidențieze o anumită construcție pe niveluri, o organizare ierarhică a legilor structurale ale domeniului respectiv, o legătură și o determinare reciprocă a momentelor ei izolat formate. A pune în acest fel întrebarea despre „forma” conștiinței mitice nu înseamnă nici a căuta fundamentele ei metafizice ultime, nici cauzele sale

psihologice, istorice sau sociale. Aici se pune doar problema unității *principiului* spiritual de care se dovedesc conduse toate creațiile particulare ale conștiinței, în întreaga lor diversitate și abundență empirică nemăsurabilă⁹.

Iar cu aceasta și întrebarea asupra „subiectului” mitului ia o altă întorsătură. Metafizica și psihologia oferă răspunsuri opuse la această întrebare: într-una ne situăm pe terenul „teogoniei”, în cealaltă pe cel al „antropogoniei”. În cazul celei dintâi, procesul mitologic este explicat prin interpretarea lui ca un caz particular, ca o fază determinată și necesară a „procesului absolut”; în cazul celei de-a doua, a percepția mitică este derivată din factorii și regulile generale ale formării reprezentărilor. Dar cu aceasta nu revenim cumva tocmai la acea concepție „alegorică” despre mitic ce a fost deja în principiu depășită de către Schelling în *Filosofia mitologiei*? Oare mitul nu este înțeles, în ambele cazuri, decât prin raportarea și reducerea lui la *altceva* decât este și înseamnă el însuși în mod nemijlocit? După Schelling, „mitologia este cunoscută în adevărul ei – și deci cu adevărat – doar atunci când se află în proces. Procesul însă, care doar se repetă într-un fel particular în ea, este procesul general, *absolut*; iar adevărata știință a mitologiei este în consecință aceea care pune în evidență în aceasta procesul absolut. Însă aceasta

⁹ Printre meritele fundamentale ale *fenomenologiei* lui Husserl se numără faptul că aceasta a focalizat din nou privirea asupra diversității „formelor structurale” spirituale și a deschis un nou drum pentru studierea acestora, drum care evită problematizarea și metodica psihologică. Decisivă este aici distincția netă dintre „acte” psihice și „obiectele” vizate prin acestea. Din drumul urmat de Husserl de la *Cerțările logice* până la *Idei pentru o fenomenologie pură* devine tot mai clar faptul că sarcina fenomenologiei, în maniera în care o concepe el, nu se epuizează în analiza cunoașterii, ci că ea trebuie să cerceteze structurile diferitelor domenii de obiecte exclusiv după ceea ce „semnifică” ele, fără a ține seama de „realitatea” obiectelor lor. O astfel de cercetare ar trebui să atragă și „lumea” mitică în câmpul ei de interes, pentru a-i deduce „existența” particulară nu cu ajutorul inducției din multitudinea experienței etnologice și a psihologiei popoarelor, ci pentru a o înțelege printr-o analiză pur „ideală”. O încercare în această direcție nu a fost întreprinsă totuși, după câte îmi pot da seama, nici de fenomenologia însăși, nici de cercetarea concretă a miturilor, în care problematizarea orientată spre geneza psihologică ocupă un loc aproape necontroversat.

este sarcina filosofiei și atunci adevărata știință a mitologiei este filosofia mitologiei”¹⁰. În locul acestei identități a absolutului, psihologia popoarelor pune convingerea cu privire la identitatea naturii omenеști din care iau naștere întotdeauna și în mod necesar aceleași „gânduri elementare” despre mit. Dar dacă această psihologie pleacă în acest fel de la consecvența și unitatea naturii umane și o așează drept premisă pentru toate încercările de explicare, ea va ajunge în cele din urmă la o *petitio principii*. Căci în loc de a demonstra unitatea spiritului prin analiză și a ajunge la ea în urma analizei ca la un rezultat sigur, ea o consideră, dimpotrivă, un dat existent și cert în sine. Însă, ca și în cunoaștere, siguranța unității sistematice nu se găsește la început, ci mai degrabă la sfârșit, ea reprezintă nu punctul de plecare, ci scopul cercetării. În cadrul metodei critice de cercetare, nu putem conchide asupra unității *funcției* plecând de la unitatea existentă ori presupusă anterior a unui *substrat* metafizic ori psihologic, și nici nu o putem întemeia astfel, ci trebuie să plecăm numai de la funcție ca atare. Dacă, în pofida oricărei variații de motiv, descoperim în ea o „formă internă” relativ permanentă, aceasta nu înseamnă că vom putea trage, *regresând*, concluzia unității esențiale a spiritului, ci că putem considera drept constituită și desemnată doar această unitate tocmai descoperită. Unitatea pare a fi, cu alte cuvinte, nu *fundament* al siguranței permanenței acelei forme, ci doar o altfel de *expresie* a ei. Ca determinare pur immanentă, ea trebuie concepută ca atare, în semnificația ei immanentă, și nu mai este nevoie de a răspunde la întrebarea privind fundamentele ei transcendente ori empirice. În mod similar, se pune și în cazul funcției mitice problema determinării pure a esenței ei – a τῆ ἔσσι in sens socratic – forma ei pură fiind confruntată cu funcția lingvistică, estetică și logic-conceptuală. Pentru Schelling, mitologia dispune de adevăr filosofic, deoarece în ea se exprimă un raport *real*, nu doar imaginat, între conștiința umană și zeu, deoarece absolutul, însuși zeul, trece din prima potență „de a fi în sine” la cea „de a fi în afara sa” și, prin aceasta, la cea desăvârșită „de a fi cu sine”. Concepția

¹⁰ Schelling, *op. cit.*, p. 209 sq.

opusă, cea a „antropogoniei”, așa cum a fost reprezentată de Feuerbach și continuatorii lui, ia, în mod invers, unitatea empirică reală a *naturii umane* drept punct de plecare și o consideră drept factorul fundamental originar de cauzare a procesului mitologic care explică de ce acesta evoluează în aceeași manieră esențială în condițiile cele mai felurite și pornind de la cele mai diverse începuturi spațio-temporale. În loc de aceasta, fenomenologia critică a conștiinței mitice nu va putea porni nici de la divinitate, drept fapt originar metafizic, nici de la omenire drept factor empiric, ci ea va căuta să înțeleagă subiectul procesului cultural, exclusiv „spiritul”, în actualitatea sa pură, în varietatea formelor sale și să determine norma immanentă pe care o urmează fiecare dintre aceste forme. „Omenirea” își poate constitui conceptul ideal și existența istorică concretă abia prin întregul acestor activități. Și abia prin aceasta rezultă disocierea progresivă dintre „subiect” și „obiect”, dintre „eu” și „lume”, prin care conștiința iese din starea statică, din captivitatea în simpla existență și de sub dominarea impresiilor și afecțiilor sensibile, formându-se drept conștiință culturală.

Din punctul de vedere al acestei problematizări, „adevărul”, chiar cel relativ, care i se acordă mitului nu mai poate fi chestionat. Adevărul lui nu mai poate fi întemeiat acum prin faptul că mitul este expresia și reflectarea unui proces transcendent și nici prin aceea că anumite forțe permanente ale sufletului se răsfrâng asupra devenirii lui empirice. „Obiectivitatea” lui trebuie determinată funcțional – așa cum trebuie procedat, în mod critic, în cazul oricărui fel de obiectivitate spirituală –, iar nu în termeni de lucruri. Ea nu rezidă nici într-o existență metafizică, nici într-una empirică și psihologică care ar sta în spatele mitului, ci în ceea ce este el însuși, în maniera și forma *procesului* obiectivării pe care o realizează. El este „obiectiv” în măsura în care și el poate fi recunoscut printre factorii determinanți grație cărora conștiința se desprinde din captivitatea pasivă a impresiilor sensibile și progresează spre crearea unei lumi proprii organizate după un principiu spiritual. Concepând în acest fel problema, obiecțiile pe care „irealitatea” lumii mitice ar permite

să fie ridicate împotriva semnificației și adevărului ei nu se mai susțin. Desigur: lumea mitică este și rămâne o lume de „simple reprezentări” – dar nici lumea cunoașterii nu este, în ceea ce privește conținutul și *materia* ei, nimic altceva. La conceptul științific de natură nu ajungem, de asemenea, prin faptul că punem în spatele reprezentărilor noastre un arhetip absolut al lor, un obiect transcendent, ci prin faptul că descoperim în ele o regulă care *determină* ordinea și succesiunea lor. Reprezentarea primește pentru noi *caracter* obiectiv prin faptul că o dezbrăcăm de ceea ce este contingent în ea și punem în evidență în ea o lege generală, obiectiv necesară. Și în privința mitului problema obiectivității poate fi, de aceea, pusă doar în sensul că se va cerceta dacă și în cazul lui se poate evidenția o regulă immanentă, o „necesitate” particulară lui. Desigur, pare că ar putea fi vorba în acest caz doar de o obiectivitate de un nivel inferior: oare nu este destinată această regulă să dispară în fața adevărului propriu-zis, adică a celui științific, și în fața conceptelor de natură și lucru, așa cum au fost ele dobândite în cunoașterea pură? Odată cu primii zori ai gândirii științifice, lumea de vis și vrajă a mitului pare să se fi scufundat odată pentru totdeauna în neant. Și totuși, acest raport ar apărea într-o nouă lumină dacă, în loc de a compara conținutul mitului cu conținutul imaginii definitive a lumii oferite de cunoaștere, vom compara mai degrabă *procesul* constituirii lumii mitice cu *geneza* logică a conceptului științific de natură. Aici există trepte și faze singulare în care diferitele grade și regiuni de obiectivare nu sunt în niciun chip net separate. Iar lumea experienței noastre nemijlocite – acea lume în care noi suntem și trăim cu toții în măsura în care ne aflăm în afara sferei reflecției științifice critice și conștiente – conține o mulțime de trășături care, din punctul de vedere al acestei reflecții, nu pot fi desemnate decât drept mitice. Conceptul particular de cauzalitate și cel general de „forță” trebuie să traverseze sfera viziunii mitice a acțiunii, mai înainte de a se dizolva în conceptul logico-matematic de funcție. Astfel, supraviețuirea motivelor mitice fundamentale și originare devine manifestă peste tot, până și în privința organizării

lumii percepției noastre, pe care noi obișnuim să o numim, dintr-un punct de vedere naiv, „realitatea” propriu-zisă. De aceea, dacă este adevărat că acestor motive le corespund într-o mică măsură în mod nemijlocit obiecte, totuși ele se află în general pe drumul spre „obiectivitate”, în măsura în care în ele se revelează o manieră determinată, necesară, iar nu contingentă, de formare spirituală. Obiectivitatea mitului rezidă de aceea cu precădere în acel lucru prin care mitul pare a se îndepărta cel mai mult de realitatea lucrurilor, de „realitate” în accepția realismului și dogmatismului naiv; obiectivitatea se întemeiază nu pe faptul că mitul ar fi reflexia unei existențe date, ci prin faptul că el este o manieră particulară de construcție prin care conștiința iese din simpla receptivitate a impresiilor senzoriale și se opune acesteia.

Demonstrarea acestui raport nu se poate face desigur printr-o construcție deductivă, căci ea presupune existența faptelor conștiinței mitice și a materialului empiric al cercetării comparate a miturilor și al istoriei comparate a religiilor. Problema unei „filosofii a mitologiei” a cunoscut o dezvoltare considerabilă prin acest material, care nu încetează de a se îmbogăți mai ales începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Pentru Schelling, care se sprijină pe *Symbolik und Mythologie der alten Völker* [Simbolistica și mitologia vechilor popoare] a lui Creuzer, mitologia este în esență teorie despre zei și istorie a zeilor. Conceptul și cunoașterea zeului reprezintă pentru el *începutul* oricărei gândiri mitologice – o *notitia insita* prin care ea abia începe. El se opune vehement celor care, în loc să considere unitatea conceptului de zeu drept punctul de început al evoluției religioase a omenirii, pornesc de la o pluralitate de reprezentări cu totul parțiale și chiar inițial locale, adică de la așa-numitul fetișism sau de la o divinizare a naturii care nu-și face idoli din concepte sau genuri, ci din obiecte singulare din natură, ca de exemplu un anumit copac sau un anumit râu. „Nu – omenirea nu a pornit dintr-o astfel de mizerie, parcursul maiestuos al istoriei are un început cu totul diferit, tonul de bază în conștiința omenirii a rămas întotdeauna acel mare Unu, care încă nu cunoștea unul pe măsura

lui, și care umplea cu adevărat cerul și pământul, adică totul.”¹¹ Și cercetarea etnologică modernă a încercat, prin teoria lui Andrew Lang și W. Schmidt, să reînnoiască această teză de bază a lui Schelling a unui „monoteism originar” primar și s-o sprijine printr-un material empiric bogat¹². Dar în măsura în care aceasta progresa, devenea din ce în ce mai clar faptul că unificarea produselor conștiinței mitice în privința conținutului este imposibilă, cum este imposibilă și derivarea lor genetică dintr-o unitate, dintr-o rădăcină comună. Dacă animismul, care a dominat, încă de la opera fundamentală a lui Tylor, mult timp întreaga interpretare a miturilor, credea că a găsit această rădăcină nu în intuiția primară a zeului, ci în reprezentarea primitivă despre suflet – azi, această manieră de explicare pare să piardă din ce în ce mai mult teren și să fie zdruncinată în valabilitatea ei exclusivă și generală. Tot mai hotărât au apărut apoi trăsăturile unei concepții mitice fundamentale care nu cunoștea niciun concept pregnant de zeu, niciunul reliefat de suflet și personalitate, ci pornea de la o viziune încă nediferențiată a acțiunii magice, de la o viziune a unei forțe magice imanente lucrurilor. Aici se reliefează o „stratificare” caracteristică gândirii mitice – o ordonare ierarhică a elementelor structurii ei, care prezintă importanță fenomenologică pură și pentru acela care nu se încumetă să răspundă pe baza ei la întrebarea privind primele elemente – din punct de vedere *temporal* – ale mitului, adică la cea privind *începuturile* lui empirice¹³. Dar, cu aceasta, și într-o altă direcție a cercetării, suntem conduși la aceeași cerință pe care a pus-o și Schelling

¹¹ Schelling, *op. cit.*, Prelegerea a opta, I, p. 178.

¹² Un rezumat al acestui material și un examen al obiecțiilor care au fost ridicate la teoria lui A. Lang se găsesc în lucrarea *Der Ursprung der Gottesidee* a lui P.W. Schmidt, Münster, 1892. Vezi și P.W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910.

¹³ Pentru teoria așa-numitului „preanimism”, vezi, alături de studiile lui K.Th. Preuß („Ursprung der Religion und Kunst”, *Globus*, 1904 sq., vol. 86/87) și Vierkandt, „Die Anfänge der Religion und Zauberei”, *Globus*, 1907, vol. 92, mai ales Marett, „Pre-Animistic Religion” și „From Spell to Prayer” (*Folk Lore*, 1900 și 1904; reeditată în *The Threshold of Religion*, London, 1909).

drept postulat de bază al filosofiei sale a mitologiei: la exigența de a nu considera niciun moment din decursul gândirii mitice drept neînsemnat, oricât de insignifiant, de fantastic sau de arbitrar ar părea el, ci de a-i desemna locul determinat în *întregul* acestei gândiri, prin care el își dobândește sensul său ideal. Acest întreg ascunde un „adevăr” intern propriu, în măsura în care el desemnează un drum pe care omenirea a înaintat spre conștiința ei specifică și spre conștiința specifică a obiectului.

2

Atât în interiorul cercetării pur empirice, cât și în cel al comparării empirice a miturilor se face simțită din ce în ce mai evident năzuința nu numai de a măsura întinderea gândirii și reprezentării mitice, ci și de a o descrie ca formă unitară de conștiință caracterizată prin trăsături pregnante. Și aici se manifestă aceeași tendință filosofică care a condus și în alte domenii, ca de pildă în științele naturii sau în lingvistică, la o răsturnare în problematizare, la o întoarcere de la „pozitivism” la „idealism”. Așa cum în fizică problema „unității imaginii fizice a lumii” a fost cea care a condus la reînnoirea și aprofundarea teoriei generale a principiilor sale, tot așa a fost pusă, în ultimele decenii, în cadrul etnologiei, problema unei „mitologii generale”, iar aceasta tocmai din partea cercetării speciale. Din confruntarea diferitelor școli și orientări părea să nu se mai poată găsi o cale de ieșire decât prin reamintirea direcțiilor unitare și a punctelor de orientare stabile și sigure ale cercetării. Totuși, atâta vreme cât se credea că aceste linii directoare pot fi extrase pur și simplu din *obiectele* mitologiei, atâta vreme cât se pornea de la o clasificare a obiectelor mitice, s-a dovedit curând că pe această cale nu putea fi înlăturată disputa în cadrul concepțiilor de bază. S-a ajuns, este adevărat, la o viziune de ansamblu care să grupeze motivele mitice fundamentale răspândite pe întreg cuprinsul pământului, a căror înrudire a fost revelată chiar și acolo unde părea să lipsească atât posibilitatea unei legături spațio-temporale

nemijlocite, cât și cea a unui împrumut direct. Dar, de îndată ce se încerca să se opereze în interiorul acestor motive o sortare prin care unele dintre ele să fie desemnate drept propriu-zis originare, iar altele ca derivate din acestea, conflictul opiniilor revenea într-o manieră nedisimulată și accentuată. S-a declarat că sarcina etnologiei ar fi, în colaborare cu psihologia popoarelor, aceea de a stabili în variația fenomenelor un factor de valabilitate generală și de a determina principiile care stau la baza tuturor formelor mitologice particulare¹⁴. Dar, abia ce s-a crezut a fi asigurată unitatea acestor principii, că ea s-a risipit de îndată în multitudinea și diversitatea obiectelor concrete. Alături de mitologia naturii se situa mitologia sufletelor – iar, în interiorul celei dintâi, se puteau distinge iarăși diferitele direcții care se străduiau cu hotărâre și încăpățănare să demonstreze că fiecare formă mitică are drept miez și origine câte un obiect natural determinat. Se pleca de la convingerea că – pentru a fi în general explicabil științific – fiecare mit în parte trebuie pus într-o legătură determinată cu un existent natural oarecare sau cu un eveniment de acest fel, căci numai pe această cale poate fi limitat arbitrarul construcțiilor imaginației, iar cercetarea adusă pe o cale strict obiectivă¹⁵. Dar arbitraritatea construcțiilor de ipoteze care au rezultat pe această cale, presupus a fi strict obiectivă, nu s-a dovedit a fi, în cele din urmă, cu mult mai redusă decât cea a construcțiilor imaginației. Vechii forme a mitologiei furtunii i s-a opus mitologia astrală, care în curând s-a dezintegrat din nou în diferitele forme ale mitologiei soarelui, a lunii și ale celei stelare. În măsura în care fiecare dintre aceste forme s-a străduit, cu excluderea tuturor celorlalte, să se constituie și să se afirme ca unic principiu, a devenit tot mai clar că relaționarea cu anumite domenii particulare de obiecte date nu putea garanta în niciun fel căutata univocitate obiectivă a explicației.

¹⁴ Vezi mai ales Paul Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910 și H. Lessmann, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1908.

¹⁵ Această teză este prezentată de exemplu de către Ehrenreich ca „postulat” al oricărei explicări a miturilor (*op. cit.* pp. 41, 192 *sqq.*, 213).

O altă manieră de a accede la unitatea ultimă a formării miturilor pare a se deschide atunci când încercăm să definim această unitate nu atât ca unitate naturală, cât mai degrabă ca una spirituală – caz în care ea ar fi concepută ca unitate nu a unui domeniu obiectiv, ci a unui domeniu cultural istoric. Dacă se reușește ca un astfel de domeniu cultural să fie dovedit drept originea comună a marilor motive mitice fundamentale, din care ele s-au răspândit treptat pe tot cuprinsul pământului, cu aceasta pare că și legătura internă și consecvența sistematică a acestor motive și-ar găsi de la sine explicația. Chiar dacă această legătură ar fi camuflată în formele derivate și indirecte, ea trebuie să iasă la lumină imediat ce se înaintează spre ultimele surse istorice și spre condițiile relativ simple ale nașterii miturilor. În timp ce teorii mai vechi – ca de pildă cea a lui Benfey despre povești – au considerat India drept adevărata patrie a celor mai importante motive mitice, de fapt, doar accesul cercetării în tot mai mare măsură la conținutul culturii *babiloniene* a furnizat o dovadă convingătoare pentru corelațiile dintre mituri și unitatea istorică a formării lor. Părea acum că, odată cu răspunsul la întrebarea privind patria originară a culturii, era dat și răspunsul la cea privind structura originară și unitară a miticului. Mitul nu s-ar fi putut dezvolta niciodată într-o viziune consecventă despre lume – aceasta era în fapt concluzia teoriei „*panbabilonismului*” – dacă el ar fi provenit numai din reprezentări magice primitive, din experiențe onirice, din credințe animiste ori din astfel de superstiții. Pentru a accede la o astfel de viziune asupra lumii a fost mai degrabă necesară preexistența unui concept determinat, a *ideii* despre lume ca un întreg ordonat – condiție care nu era îndeplinită nicăieri decât în începuturile astronomiei și cosmogoniei *babiloniene*. Această orientare conceptuală și istorică oferea posibilitatea de a înțelege mitul nu ca emanație a imaginației, ci ca *sistem* independent și inteligibil prin el însuși. Nu este nevoie acum să intrăm în detaliile fundamentelor *empirice* ale acestei teorii a *panbabilonismului*¹⁶ – dar ceea ce este totuși ciudat chiar din punct de vedere

¹⁶ Pentru întemeierea tezelor de bază ale „*panbabilonismului*”, vezi scrierile lui Hugo

metodologic la această teorie este faptul că, examinată mai îndeaproape, ea nu se dovedește nicidecum o afirmație de natură pur empirică despre originile istorice reale ale *mythos*-ului, ci un fel de afirmație *a priori* despre direcția și scopul *cercetării* miturilor. Faptul că orice mit trebuie să aibă o origine astrală și că, în cele din urmă, ele sunt toate „mituri calendaristice” este considerat de către susținătorii panbabilonismului drept exigența metodologică de bază, „firul Ariadnei” care doar el este capabil să ne conducă prin labirintul mitologiei. Era vorba iarăși de acel postulat general care trebuia să permită umplerea lacunelor tradiției și a furnizării de dovezi empirice, dar care, tocmai prin aceasta, demonstra tot mai clar că problema fundamentală a unității conștiinței mitice nu își putea găsi rezolvarea pe căi pur empirice și pe cele ale abordării obiectiv-istorice.

De aceea s-a impus tot mai mult convingerea că unitatea de *fapt* a produselor mitice fundamentale, chiar dacă s-ar ajunge ca ea să nu mai fie supusă îndoielii, este condamnată să rămână o enigmă atâta timp cât nu este explicată printr-o *formă structurală* mai profundă a imaginației și a gândirii mitice. Pentru caracterizarea acestei forme structurale nu s-a oferit în cele din urmă alt concept, de vreme ce nu se dorea părăsirea terenului purei abordări descriptive, decât cel de „idei ale poporului” elaborat de Bastian. Acest concept, față de toate celelalte forme versate de explicație obiectivă, prezenta în principiu avantajul de a îndrepta investigația mai puțin către conținuturile și obiectele mitologiei, cât către însăși *funcția* miticului. Trebuia demonstrat faptul că direcția de bază a acestei funcții rămâne aceeași, indiferent de diversitatea condițiilor în care

Winckler: „Himmelsbild und Weltbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker” (*Der alte Orient*, III, 2 și 3, Leipzig, 1901); „Die Weltanschauung des alten Orients”, „Der alte Orient und die Bibel” (*Ex oriente lux* I/II, Leipzig, 1905); *Die babylonische Geisteskultur* (Leipzig, 1907), precum și A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Leipzig, 1913). Pentru critica „panbabilonismului”, vezi de ex. M. Jastrow jr., *Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, New York and London, 1911, p. 413 sqq., precum și Bezold, *Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern* (Heidelberger Akademievortrag, 1911).

este ea exersată și de diversitatea obiectelor prinse în cuprinderea ei. Unitatea căutată se mută astfel de la început din exterior în interior, din realitatea lucrurilor, în cea a spiritului. Dar această idealitate nu poate fi caracterizată univoc, atâta vreme cât ea este înțeleasă psihologic și determinată doar prin categoriile acestei discipline. Atunci când se vorbește de mitologie ca despre o avere spirituală comună a omenirii, a cărei unitate trebuie să se explice în cele din urmă prin unitatea „sufletului” omenesc și prin identitatea de natură a acțiunii umane – însăși această unitate a sufletului se risipește de îndată într-o multitudine de potențe și „facultăți”. Îndată ce ne întrebăm căreia dintre aceste potențe îi revine rolul decisiv în construirea lumii mitice, se ajunge din nou la contraziceri între maniere de explicare diferite și concurente. Provine mitul în cele din urmă din jocul *imaginației* subiective, ori are la origine în fiecare caz în parte o „intuiție reală” în care se întemeiază? Reprezintă el o formă primitivă de *cunoaștere*, fiind în acest sens în esență un produs al *intelectului*, sau ține, conform expresiilor sale de bază, de sfera *afectelor* și a *voinței*? În funcție de răspunsul dat la această întrebare se deschid căi diferite pentru cercetarea și interpretarea științifică a miturilor. Așa cum se diferențiau înainte teoriile în funcție de domeniile de obiecte considerate decisive pentru formarea mitului, la fel se diferențiază acum în funcție de forțele fundamentale ale sufletului prin care el este explicat. Dar și aici diversele maniere de explicare posibile în principiu par să se înnoiască permanent și să urmeze unele celorlalte într-un fel de circularitate, astfel că au ajuns să se reafirme acum cu tărie atât forma „mitologiei intelectuale” pure, considerată mult timp ca fiind depășită, cât și concepția ce susținea că nucleul mitului trebuie căutat într-o interpretare rațională a fenomenelor. Acum, din nou, s-a încercat să se opună interpretării „tautegorice” a figurilor mitice reclamată de către Schelling un fel de reabilitare a „alegoriei” și „alegorezei”¹⁷. Este vizibil în toate acestea faptul că problema *unității*

¹⁷ Vezi Fritz Langer, *Intellektualmythologie und der mythischen Methode*, Leipzig, 1916, mai ales capitolele 10-12.

mitului este permanent în pericol de a se mulțumi cu o particularizare oarecare și de a se pierde astfel în ea. Iar, în principiu, în acest punct contează la fel de puțin dacă este vorba de o particularitate a unui domeniu de obiecte naturale, de una a unui domeniu cultural istoric determinat, ori, în sfârșit, de una a unei forțe psihologice speciale. Căci, în toate aceste cazuri, unitatea este în mod fals căutată în elemente, în loc de a fi căutată în forma caracteristică care face ca din aceste elemente să survină un nou întreg spiritual, o lume a „semnificației” simbolice. La fel cum teoria critică a cunoașterii, în pofida multitudinii incomensurabile a obiectelor spre care se orientează și în pofida diversității forțelor psihologice pe care se sprijină în împlinirea ei actuală, consideră cunoașterea ca un întreg ideal, căruia îi caută condițiile constitutive generale – acest lucru este valabil pentru orice unitate spirituală de „semnificație”. Această unitate trebuie stabilită și asigurată întotdeauna nu dintr-o perspectivă genetică și cauzală, ci dintr-una *teleologică*, una ce privește scopul pe care îl urmează conștiința în constituirea realității spirituale. Ceea ce ia naștere dintr-o astfel de perspectivă teleologică, și, mai apoi, ni se înfățișează ca un produs încheiat, dispune de o „ființă” suficientă sieși și de un sens autonom, indiferent dacă ne dăm seama de felul în care a luat naștere și de cum gândim această naștere. Astfel, chiar dacă mitul nu se rezumă la un domeniu izolat de lucruri sau procese, ci cuprinde și se infiltrează în totalitatea ființei, și chiar dacă utilizează cele mai felurite puteri spirituale drept instrumente ale sale, mitul reprezintă un „punct de vedere” unificator al conștiinței, plecând de la care „natura”, dar și „sufletul”, ființa „exterioară”, dar și cea „interioară” apar într-o nouă formă. Această „modalitate” a mitului, precum și condițiile ei, trebuie acum înțelese¹⁸. Științele empirice, etnologia, precum și mitologia comparată și istoria religiilor nu fac decât să ridice aici o *problemă* prin faptul că, cu cât își extind domeniul de cercetare, cu atât pun mai mult în lumină „paralelismul”

¹⁸ Pentru conceptul de „modalitate”, vezi vol. I, p. 40.

formării miturilor¹⁹. Dar trebuie să căutăm de asemenea, în spatele acestei *regularități* empirice, *legitatea* originară a spiritului din care aceasta ia naștere. Așa cum în interiorul cunoașterii simpla „rapsodie a percepțiilor” se transformă într-un sistem de cunoaștere grație unor anumite legi formale ale gândirii, la fel avem dreptul și trebuie să ne întrebăm asupra naturii acelei unități formale care face ca lumea infinit polimorfă a mitului să nu fie un simplu conglomerat de reprezentări arbitrare și de idei lipsite de legătură, ci să se sintetizeze într-un *produs* caracteristic al spiritului. Și aici simpla îmbogățire a cunoașterii cu noi fapte rămâne sterilă atâta vreme cât ea nu duce totodată la o aprofundare a cunoașterii principiilor prin care să fie pusă în evidență nu simpla agregare a motivelor particulare, ci dispunerea permanentă și ordonarea ierarhică a momentelor formatoare.

Dacă în această privință introducerea mitului în sistemul global al „formelor simbolice” se dovedește avantajoasă, acest lucru nu este, se pare, lipsit totodată de pericol. Căci compararea formei mitice cu alte forme spirituale de bază riscă să conducă la o nivelare a conținutului ei propriu, de îndată ce el este considerat ca atare, în sensul strict de *conținut* și se încearcă întemeierea lui pe simpla corespondență sau relație de conținut. Într-adevăr, s-au făcut multe

¹⁹ Din perspectiva „pozitivismului” pur, problema conținută de acest „paralelism” a fost descrisă cel mai clar de Vignoli (*Mito e scienza*, 1879, apărută și în traducere germană, *Mythus und Wissenschaft*, Leipzig, 1880). În pofida orientării lui de bază strict empiriste, Vignoli vede mitul ca pe o „funcție spontană și necesară a intelectului”, ca pe o activitate „înnăscută” a spiritului, ale cărei rădăcini încearcă să le urmărească până înapoi în gândirea animală. Deja la acest stadiu domnește acea tendință spre obiectivare, spre „personificarea” impresiilor sensibile și transformarea lor în „entități” din care se dezvoltă apoi, odată cu trecerea acestei tendințe de la particular la universal, de la cazul singular la cel tipic, lumea figurilor mitice. În acest sens, mitului i se admite un „principiu transcendent” propriu – o lege proprie de formare care nu dispare nici chiar prin trecerea spiritului la știința empirică și exactă, și care continuă să se afirme alături de elaborările științei riguroase: „căci contribuția gândirii pure la dezvoltarea progresivă a mitului reprezintă tocmai acea activitate intelectuală care declanșează și face posibilă știința” (citată din trad. germană, p. 99).

încercări de a face mitul „inteligibil” prin raportarea lui la o altă formă a spiritului, la cunoaștere, la artă ori la limbaj. În timp ce Schelling definea conexiunea dintre limbaj și mit prin considerarea limbajului drept o „mitologie apusă”²⁰, cercetarea comparată a miturilor va îmbrățișa mai târziu o direcție total opusă, încercând să arate că limbajul este un produs primar, iar mitul doar unul secundar. Max Müller, de exemplu, a încercat să conecteze mitul și limbajul susținând că, prin echivocitatea sa, cuvântul este primul prilej pentru formarea conceptelor mitice. El a considerat *metafora* ca fiind elementul lor de legătură, care, avându-și rădăcinile în esența și funcția limbajului, conferă apoi și *imaginației* acea orientare care o conduce la producțiile mitului. „Mitologia este inevitabilă; ea este o necesitate inerentă limbajului, dacă recunoaștem în limbaj forma externă a gândirii; ea este... umbra întunecată pe care limbajul o aruncă asupra gândurilor și care nu dispare niciodată, de vreme ce limbajul nu acoperă niciodată pe deplin gândirea. Mitologia, în cel mai înalt sens al cuvântului, este acea putere exercitată de către limbaj asupra gândirii, iar aceasta în fiecare sferă posibilă a activității spiritului.” „Paronimia”, faptul că unul și același cuvânt este întrebuințat pentru reprezentări foarte diferite, este considerată aici drept cheia interpretării miturilor. Sensul mitic își are izvorul și originea în dublul sens al limbajului – mitul însuși nu este cu aceasta nimic altceva decât o formă de îmbolnăvire a spiritului, care își are temeiul ultim într-o „boală de limbaj”. Deoarece cuvântul grecesc δάφνη, care înseamnă *dafin*, este dedus din rădăcina sanscrită *ahana*, care înseamnă *auroră*, mitul despre Daphne care este transformată într-un dafin în urma fugii ei de Apollo nu este în esență nimic altceva decât reprezentarea dată de zeul soarelui care o urmărește pe logodnica lui, aurora, care se salvează în cele din urmă refugiindu-se în brațele mamei ei, pământul; iar, deoarece termenii care desemnează *omul și piatra* sună asemănător în limba greacă (λαός și λίθος), mitul face ca oamenii să se nască din pietre în

²⁰ Vezi *Philosophie der Mythologie*, Prelegerea a treia, p. 52.

cunoscuta legendă grecească a lui Deucalion și Pyrrha²¹. Desigur, „explicarea” motivelor mitice pe baza limbajului nu va mai apărea într-o formă atât de naivă; dar încercarea de a dovedi că limbajul, în întregul lui, ca și în mod particular, este adevăratul vehicul al formării miturilor rămâne pe mai departe tentantă²². Într-adevăr, mitologia comparată și istoria comparată a religiilor nu încetează să întâlnească fapte care par, sub aspectele cele mai diverse, să confirme ecuația *numina* = *nomina*. Ideea care stă la baza acestei ecuații a fost profund și fructuos pusă în aplicare de către Usener. Analiza și critica „numelor de zei” se dovedește aici a fi instrumentul spiritual care, întrebuițat corect, este capabil să ofere acces la înțelegerea procesului formării conceptelor religioase. Iar cu aceasta se deschide perspectiva unei *teorii generale a interpretării* în care componenta lingvistică și cea mitică sunt unite în mod inseparabil și se raportează corelativ una la alta. Progresul pe care l-au atins, din punct de vedere filosofic, filologia și istoria religiilor prin această teorie a lui Usener constă în faptul că problema nu mai privește simplul conținut al miturilor particulare, ci privește mitul și limbajul ca întreg, ca forme ale spiritului legale în sine. Pentru Usener, mitologia nu este altceva decât teoria (λόγος) mitului sau „morfologia reprezentărilor religioase”. Ea se străduiește să arate nu mai puțin decât „necesitatea și legitatea reprezentării mitice și, prin aceasta, să facă inteligibile nu numai producțiile mitologice ale religiilor populare, ci și formele de reprezentare ale religiilor mono-teiste”. Cartea despre numele zeilor a lui Usener este un exemplu remarcabil a ceea ce poate face această metodă care constă în a citi esența zeilor din numele lor și din istoria acestor nume și de câtă lumină poate ea răspândi asupra structurii lumii mitice. Ea clarifică în detaliu sensul și devenirea divinităților grecești plecând de la

²¹ Vezi F. Max Müller, „Über die Philosophie der Mythologie” (tipărită ca anexă a traducerii germane a lucrării lui Max Müller *Einleitung in die verg. Religionswissenschaften*, Straßburg, 1876).

²² Teza de bază a lui Max Müller a fost preluată într-o formă ușor modificată de Brinton. Vezi lucrarea acestuia, *The Religions of Primitive Peoples*, p. 115 sqq.

filologie și lingvistica istorică, și, mai mult, încearcă să demonstreze o anumită succesiune generală și tipică în însăși reprezentarea mitică și lingvistică și corespondența reciprocă în evoluția ei pe cele două planuri²³. Și cum mitul, pe de altă parte, conține primele începuturi și încercări ale unei *cunoașteri* a lumii, și deoarece el se prezintă ca, poate, cel mai timpuriu și general produs al *imaginației estetice*, vom regăsi astfel din nou în el acea unitate nemijlocită „a” spiritului, ale cărei forme particulare nu sunt decât fragmente și manifestări izolate. Însă, și aici, obiectivul nostru general reclamă ca, în loc de a căuta o unitate originară în care termenii contrari par să se dizolve și să treacă unul în altul, să căutăm unitatea conceptuală critic-transcendentală care să urnărească mai degrabă conservarea, determinarea clară și delimitarea formelor particulare. Principiul acestei distincții devine clar atunci când relaționăm problema semnificației cu cea a desemnării – adică atunci când reflectăm asupra felului în care are loc, în diferitele forme de exprimare ale spiritului, relaționarea „obiectului” cu „imaginea”, a „conținutului” cu „semnul” și a felului în care, totodată, se desprind unul de celălalt și își păstrează fiecare autonomia.

Căci, desigur, este evident că un element de bază al concordanței îl reprezintă faptul că semnul își dovedește puterea activă și creativă atât în mit, cât și în limbaj, atât în opera artistică, cât și în constituirea conceptelor teoretice fundamentale despre lume și coerența ei. Ceea ce afirmă Humboldt despre limbă, și anume că omul o interpune între sine și natura care acționează interior și exterior asupra lui, că el se înconjoară de o lume de sunete pentru a putea primi în sine lumea obiectelor și a o putea prelucra, este perfect valabil și cu privire la producțiile imaginației mitice și estetice. Ele nu sunt atât reacții la impresii exercitate din exterior asupra spiritului, cât acțiuni veritabile ale spiritului. Deja în primele și, într-un anumit sens, cele mai „primitive” expresii ale mitului este evident că nu

²³ S. Usener, *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896. Vezi pentru mai multe detalii și studiul meu „Schrift, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen”, Leipzig, 1924.

avem de-a face cu o simplă reflectare a ființei, ci cu o prelucrare și o reprezentare formatoare. Și aici se poate urmări felul în care tensiunea inițială existentă între „subiect” și „obiect”, între „interior” și „exterior” se dizolvă treptat prin apariția între cele două lumi tot mai bogate și mai organizate a unui nou domeniu mijlocitor. Spiritul îi opune lumii lucrurilor, care îl cuprinde și-l domină, propria lume de imagini autonomă. Puterea „impresiilor” se confruntă treptat din ce în ce mai clar și mai conștient cu forța activă de „expresie”. Dar această creație încă nu are, desigur, caracterul unei acțiuni libere a spiritului, ci este încă supusă necesității naturale, unui „mecanism” psihologic determinat. Tocmai deoarece pe această treaptă nu dispunem încă de un eu viu, independent, conștient de sine și liber în realizările sale, ci ne aflăm abia în *pragul* procesului spiritual destinat să delimiteze „eul” de „lume”, noua lume a semnului trebuie să-i apară conștiinței ca o realitate complet „obiectivă”. Orice început al mitului, și, mai ales, orice concepție magică despre lume este pătrunsă de această credință în esența și forța obiectivă a semnului. Orice vrajă, prin cuvinte, imagini sau scris, constituie fundamentul practicii magice și a viziunii magice despre lume. Aflăm aici, dacă luăm în considerare întreaga structură a conștiinței mitice, un paradox caracteristic. Căci dacă, conform unei concepții general dominante, impulsul de bază al mitului este un impuls spre animarea tuturor elementelor existenței, adică spre sesizarea și reprezentarea lor concretă și *intuitivă*, cum se face atunci că acest impuls este îndreptat cu intensitate specială tocmai spre ceea ce este cel mai puțin real și mai lipsit de viață? Și cum poate domeniul de umbre al cuvintelor, imaginilor și semnelor să exercite o putere atât de substanțială asupra conștiinței mitice? Cum se ajunge la credința în „abstract”, la cultul simbolului, într-o lume în care conceptul general nu pare a fi nimic, iar senzația, impulsul imediat, percepția senzorială și intuiția, dimpotrivă, totul? Un răspuns la această întrebare nu poate fi dat decât dacă se recunoaște că ea este greșit pusă, cel puțin în această formă – în măsura în care preia distincția dintre reflecție și cunoaștere științifică pe care o facem și trebuie s-o

facem la nivelul gândirii și o introduce în domeniul vieții spirituale, care este anterioară acestei distincții și indiferentă în privința ei. Lumea mitică nu este „concretă” prin faptul că ea ar avea de-a face numai cu conținuturi sensibile obiective și ar exclude și îndepărta orice momente pur „abstracte”, adică orice este numai semnificație și semn. Ea este „concretă” prin faptul că în ea cele două momente, cel al lucrurilor și cel al semnificației, se confundă fără distincție unul în celălalt și se dezvoltă la unison, se „concretizează” într-o unitate nemijlocită. În fața lumii impresiei sensibile pasive, mitul, în calitate de modalitate originară de *configurare*, ridică de la început o barieră determinată; și el ia naștere, la fel ca arta și cunoașterea, în cadrul unui proces de diferențiere, de separare de „realul” nemijlocit, adică de datul ca atare. Dar dacă, în acest sens, el reprezintă un prim pas în afara „datului”, el recade, odată cu propriul său produs, în forma datului. El se ridică spiritual deasupra lumii lucrurilor, dar el nu face decât să schimbe, prin figurile și imaginile pe care le așează în locul acestei lumi, o formă a existenței și dependenței cu alta. Ceea ce părea să elibereze spiritul de cătușele lucrurilor îl așează acum într-o nouă încătușare, din care el se poate cu atât mai puțin desface, cu cât el se află în puterea nu a unei forțe fizice, ci a uneia ea însăși spirituale. Dar o *astfel* de constrângere conține deja condiția imanentă a viitoare ei depășiri; conține posibilitatea unui proces de eliberare spirituală care se realizează efectiv atunci când se trece progresiv de la concepția *magică și mitică* despre lume la cea propriu-zis *religioasă*. Această trecere este condiționată – așa cum o va demonstra în detaliu pe parcurs cercetarea de față – de faptul că spiritul întreține un raport liber față de lumea „imaginilor” și „semnelor” și de faptul că, trăind încă în ele și utilizându-le în mod nemijlocit, le consideră totodată într-o altă manieră și se ridică prin aceasta deasupra lor.

Dialectica acestui raport fundamental, mișcarea de unire și desprindere pe care o experimentează spiritul atunci când parcurge lumile de imagini create de el însuși ni se prezintă la o scară mai mare și cu o evidență crescută atunci când comparăm mitul cu alte

domenii ale expresiei simbolice. Nici în cazul limbajului nu există nicio linie de demarcație între cuvânt și semnificația lui: conținutul obiectiv al „reprezentării” și conținutul semnului simplu se confundă și se întrepătrund. Viziunea „nominalistă” pentru care cuvintele sunt doar semne convenționale, simple *flatus vocis*, este rezultatul unei reflecții tardive, iar nu expresia conștiinței lingvistice „naturale” nemijlocite. Pentru aceasta, „esența” lucrului nu este doar mijlocit desemnată prin cuvânt, ci este într-un anumit fel prezentă și conținută în el. Conștiința lingvistică a „primitivilor” și conștiința copiilor oferă exemple foarte semnificative în privința acestui stadiu al „concreșcenței” depline a numelui și lucrului – este suficient să ne gândim la diferitele forme de nume *tabu*. Dar în decursul evoluției spirituale a limbii s-a impus și în această privință o separare tot mai clară și mai conștientă. Dacă lumea limbii, la fel ca cea a mitului – în care, pentru a spune astfel, își avea sălașul, și din a cărei inerentă nemijlocită a apărut – păstrează inițial identitatea cuvântului și a esenței, a „semnificantului” și a „semnificatului”, ruptura intervine însă tot mai hotărât odată cu apariția în ea a formei ei autonome și reflexive de bază, a puterii propriu-zise a logosului. Alături de toate celelalte existențe și acțiuni pur fizice apare cuvântul în felul lui propriu și caracteristic și în funcția lui pur *ideală* și „semnificantă”. La o nouă treaptă a „rupturii” suntem conduși prin artă. Nici aici nu există de la început o delimitare clară și netă a „idealului” și „realului”; nici aici „produsul” nu este conceput ca fiind rodul nemijlocit al procesului creator de imaginare, ca pură creație a „imaginației productive”. Începuturile artei plastice trimit mai degrabă, se pare, la un stadiu în care activitatea creației plastice se înrădăcinează încă nemijlocit în sfera reprezentării mitice și vizează anumite *scopuri* magice – stadiu în care imaginea însăși nu avea semnificație autonomă, pur „estetică”. Totuși, atunci când în derularea forței spirituale de expresie are loc primul impuls al unei configurări propriu-zis artistice, rezultă un început total nou, un nou „principiu”. Căci abia acum lumea de imagini pe care spiritul o opune simplei lumi a lucrurilor dobândește valabilitate și adevăr pur

imanent. Ea nu trimite la altceva, ci ea „este” și constă în sine însăși. Din sfera *acțiunii* în care rezidă conștiința mitică, și din sfera *semnificației*, în care rezidă semnul lingvistic, suntem transpuși într-un domeniu în care, într-o anumită măsură, este sesizată numai „ființa” pură, numai substanțialitatea inerentă imaginii ca atare. Abia odată cu aceasta lumea imaginii se constituie într-un cosmos închis, având propriul lui centru de greutate. Și numai acum spiritul poate avea o relație cu adevărat liberă cu ea. Lumea estetică devine, în raport cu criteriile viziunii „realiste” a lucrurilor, o lume a „aparenței”; dar, întrucât această aparență părăsește raportarea la realitatea nemijlocită, la lumea existenței și a acțiunii în care se mișcă viziunea mitic-magică, ea face în felul acesta un pas în plus spre „adevăr”. Se relevă astfel în relațiile mitului, limbajului și artei, oricât de mult se întrepătrund configurațiile lor în manifestările istorice concrete, o anumită evoluție sistematică graduală, un progres ideal, al cărui scop poate fi întrevăzut și constă în tendința spiritului de a nu se limita să ființeze și să trăiască în creațiile sale proprii, în simbolurile create de el însuși, ci de a căuta să le înțeleagă ca ceea ce sunt. Iar în privința acestei probleme se confirmă ceea ce Hegel desemna drept temă principală a *Fenomenologiei spiritului*: scopul dezvoltării constă în faptul că ființa spiritului nu trebuie concepută și exprimată ca simplă substanță, ci „de asemenea, ca subiect”. În această privință, problemele inerente unei „filosofii a mitologiei” se află în legătură nemijlocită cu cele care apar în filosofie și în logica cunoașterii pure. Căci nici știința nu se deosebește de alte stadii ale vieții spiritului prin faptul că ea, fără a recurge la mijlocirea semnelor și simbolurilor, s-ar situa în fața adevărului dezvăluit, a adevărului „lucrurilor în sine”, ci prin faptul că ea își cunoaște și înțelege simbolurile pe care le utilizează și le folosește într-o manieră mai profundă și diferită în raport cu alte discipline. Dar nici ea nu ajunge la această performanță dintr-o singură încercare, ci are loc o reluare, la un alt nivel, a raportului caracteristic de bază a spiritului cu creațiile proprii. Libertatea în raport cu aceste creații nu poate fi obținută și asigurată decât printr-un

travaliu critic permanent. Și în interiorul științei, *folosirea* ipotezelor și a „fundamentelor” precede cunoașterea funcției lor caracteristice de fundamentare – și, câtă vreme cunoașterea aceasta nu este dobândită, știința nu-și poate exprima și contempla principiile altfel decât în forma unui lucru, adică în formă semi-mitică.

Vom părăsi însă acum aceste considerații care au avut drept scop determinarea și delimitarea provizorie a locului pe care îl ocupă mitul în sistemul formelor spiritului, pentru a ne îndrepta atenția asupra caracteristicii conceptului mitic de „realitate” și asupra statutului particular al conștiinței mitice a obiectivității.

SECȚIUNEA ÎNTÂI

MITUL CA FORMĂ DE GÂNDIRE

Capitolul I

Caracterul și orientarea fundamentală a conștiinței mitice a obiectului

Una dintre primele și cele mai esențiale convingeri ale filosofiei critice este aceea că obiectele nu sunt „date” conștiinței în mod definitiv și rigid, în nuditatea sinelui lor, ci că relația reprezentării cu obiectul presupune un act spontan și independent al conștiinței. Obiectul nu precede și nu există în afara unității sintetice, ci, mai degrabă, el este constituit abia prin aceasta: el nu este o formă întipărită care s-ar impune și s-ar imprima în conștiință, ci este rezultatul unei formări, care se realizează grație medierii fundamentale a conștiinței și grație condițiilor intuiției și ale gândirii pure. *Filosofia formelor simbolice* reia această idee critică fundamentală, acest principiu pe care se bazează „revoluția copernicană” a lui Kant, și o dezvoltă. Ea nu caută categoriile conștiinței obiectului numai în sfera teoretică și intelectuală, ci pleacă de la faptul că asemenea categorii trebuie să se afle în acțiune de fiecare dată când, din haosul impresiilor, se formează un cosmos, o „imagine despre lume” caracteristică. Fiecare astfel de imagine este posibilă numai printr-un act particular de obiectivare, de transformare a simplelor „impresii” în „reprezentări” determinate și având o formă proprie. Dar dacă putem urmări scopul obiectivării până în straturile anterioare conștiinței teoretice a obiectului din experiența noastră și din imaginea noastră științifică despre lume, *drumul și mijloacele*

procesului de obiectivare se schimbă totuși pe măsură ce ne apropiem de aceste straturi. Câtă vreme nu încercăm să cunoaștem și să reperăm în general *direcția* acestui drum, nu putem clarifica nici parcursul său particular cu etapele lui izolate, cu stagnările și punctele lui de cotitură. Faptul că această direcție nu este deloc „univocă” și unică, și că modul în care multitudinea impresiilor senzoriale este strânsă într-o unitate spirituală prezintă de asemenea multiple nuanțe de semnificație, toate acestea constituie o concluzie globală a cercetării noastre de până acum. Iar această concluzie va cunoaște o confirmare clară și pregnantă atunci când vom examina opoziția dintre procesul de obiectivare din gândirea experienței mitice și a celui din gândirea experienței teoretice pure.

Forma logică a gândirii experimentale iese cel mai pregnant în evidență atunci când considerăm această gândire în forma ei cea mai înaltă, adică în configurarea și construcția științei, mai ales în fundamentarea unei științe „exacte” a naturii. Dar ceea ce este *înfăptuit* aici în cea mai înaltă desăvârșire se află deja *conținut* în orice act simplu de judecată empirică, de comparație empirică și de asociere a conținuturilor determinate ale percepției. Evoluția științei nu face decât să actualizeze pe deplin principiile pe care, pentru a vorbi în termeni kantieni, se bazează „și posibilitatea oricărei percepții”, să le dezvolte și să le ofere o determinare logică generală. De fapt, ceea ce noi numim lumea percepțiilor noastre nu este totuși un simplu dat care este înțeles de la sine de la început, ci „este” numai în măsura în care a trecut prin anumite acte teoretice fundamentale și a fost înțeles, „aprehendat” și determinat prin aceste acte. Acest raport general fundamental iese poate cel mai clar în evidență atunci când pornim de la forma originală de intuiție a lumii percepțiilor noastre, de la configurarea *spațială*. Raporturile spațiale de alăturare, apropiere, excluziune și juxtapunere nu sunt date ca atare odată cu simpla „senzație”, cu „materia” sensibilă care se ordonează în spațiu, ci ele sunt un rezultat extrem de complex și în întregime *mediat* al gândirii experimentale. Atunci când atribuim lucrurilor o anumită mărime, dispunere și distanță în spațiu, nu

exprimăm cu aceasta un simplu dat al simțurilor, ci inserăm datele senzoriale într-un sistem de corelații, care, în ultimă instanță, se dovedește a nu fi altceva decât *corelația pură a judecății*. Orice organizare în spațiu presupune o organizare în judecată. Fiecare diferență de loc, mărime și distanță nu poate fi percepută și stabilită decât prin faptul că fiecare impresie sensibilă singulară este evaluată diferit pe baza judecății, fiindu-i conferită o *semnificație* diferită. Analiza problemei spațiului efectuată din perspectiva criticii cunoașterii, dar și din perspectivă psihologică, a pus pe deplin în lumină această stare de fapt și i-a stabilit principalele caracteristici. Dacă pentru a o exprima alegem conceptul lui Helmholtz de „silogisme inconștiente”, sau dacă vom renunța la această expresie care ascunde într-adevăr anumite pericole și ambiguități – un lucru rămâne în orice caz valabil ca rezultat comun al abordării „transcendentale”, ca și a celei fiziologice și psihologice: și anume că organizarea spațială a lumii percepției are la origine acte de identificare, diferențiere, comparare și asociere care sunt, după forma lor de bază, acte pur intelectuale. Abia prin sortarea impresiilor pe baza acestor acte, prin care ele sunt repartizate diferitelor *straturi* de semnificație, ia naștere pentru noi, ca reflex intuitiv al acestei stratificări teoretice, articularea „în” spațiu. Iar această „stratificare” felurită a impresiilor, după cum ne este prezentată ea în perspectivă psihologică, nu ar fi posibilă dacă la baza ei nu s-ar afla un principiu general, un criteriu folosit în mod universal. Trecerea de la lumea nemijlocită a impresiilor simțurilor la lumea mediată a „reprezentării” intuitive, mai ales a celei spațiale, se bazează pe faptul că, în fluxul seriei întotdeauna identice de impresii, *raporturile* în care ele se află și în care se reiau sunt constante și ajung treptat să fie autonome, iar, prin aceasta, se disting de la un moment la altul de conținuturile schimbătoare și instabile ale simțurilor. Aceste raporturi constante alcătuiesc acum structura fixă sau, pentru a spune astfel, osatura stabilă a „obiectivității”. Dacă gândirea naivă și neexperimentată, neatinsă de îndoiala și interogarea proprii teoriei cunoașterii, obișnuiește să afirme constanța „lucrurilor” și a însușirilor

lor, în schimb teoria critică desființează această afirmație regresând spre originea și temeiurile ei logice ultime, spre siguranța unor raporturi permanent identice, cu precădere a raporturilor de măsură și de număr. Existența obiectelor experienței depinde de aceste raporturi și se constituie pe baza lor. Dar trebuie totodată să recunoaștem că orice *înțelegere* a unui „lucru” empiric sau a unui fenomen implică în același timp un act de *evaluare*. Spre deosebire de lumea simplei reprezentări sau a imaginației, „realitatea” empirică, miezul stabil al existenței „obiective” se reliefează prin faptul că ceea ce este persistent, identic și stabil se deosebește tot mai clar și mai pregnant de ceea ce este fluctuant, schimbător și instabil. Impresia senzorială izolată nu este acceptată pur și simplu ca ceea ce este și drept ceea ce ea se dă în chip nemijlocit, ci ne întrebăm, dimpotrivă, până la ce punct se confirmă ea în *întregul* experienței și în ce măsură se impune ea în raport cu acest întreg. Numai dacă face față acestei chestionări și dacă trece această probă critică, numai atunci este ea acceptată în regatul realității și al certitudinii obiective. Dar această evaluare critică nu se încheie la niciun nivel al gândirii și cunoașterii experienței, ci ea poate și trebuie să fie întotdeauna reluată. Constantele experienței noastre se dovedesc de fiecare dată a fi numai constante relative care necesită din nou o ancorare și o întemeiere în ceva mai stabil. Acest lucru face ca granițele „obiectivului” să nu fie determinate definitiv de la început de „subiectivul” pur. Aceste granițe se formează și se determină abia în decursul procesului experienței și fundamentării ei teoretice. Grație acestui travaliu permanent reluat al spiritului, conturul a ceea ce numim existența obiectivă se deplasează în permanență pentru a se restabili într-o formă nouă și schimbată. Acest travaliu este în esență unul *critic*. Elemente care anterior erau considerate sigure, valabile și „obiectiv reale” sunt mereu eliminate, deoarece se dovedește că ele nu pot fi incluse fără contradicție în unitatea întregii experiențe sau că ele posedă în raport cu această unitate doar o semnificație relativă și limitată, iar nu una absolută. Iar drept criteriu de adevăr al fiecărui fenomen empiric *singular* și al „ființei”

atribuite acestui fenomen este folosită mereu ordinea și legitatea fenomenelor *în genere*. Astfel, în construcția teoretică a ansamblului coerent al lumii experienței, orice element particular este raportat în mod mijlocit sau nemijlocit la unul universal care îi servește drept măsură. „Raportul reprezentării cu un obiect” nu afirmă și nu înseamnă în ultimă instanță nimic altceva decât această inserție a sa într-un ansamblu coerent, sistematic și cuprinzător, în care i se repartizează un loc determinat și univoc. Sesizarea, simpla aprehensiune a singularului are loc deci, în această formă de gândire, *sub specia* conceptului de lege. Singularul, existentul particular și evenimentul concret și particular, există și durează, dar această existență este asigurată și acordată numai prin faptul că noi o putem gândi și trebuie s-o gândim drept caz special al unei legi universale sau, mai precis, al unui sistem de legi universale. Obiectivitatea acestei imagini a lumii nu este atunci decât expresia integralității ei depline, expresia faptului că noi gândim prin și cu fiecare element singular forma întregului și că vedem fiecare element singular doar ca o expresie particulară, doar ca un „reprezentant” al acestei forme globale.

Dar, din această sarcină fixată gândirii teoretice asupra experienței, rezultă și *mijloacele* intelectuale care trebuie folosite pentru îndeplinirea ei progresivă. Dacă scopul ei constă în *sinteza* cea mai generală și mai înaltă, în cuprinderea tuturor elementelor particulare în unitatea generalizată a experienței, în schimb metodele care îi vor permite să atingă acest scop vor urma o cale opusă. Înainte de a fi rearanjate și înainte de a se putea înscrie în forma sistemului integral, conținuturile trebuie să sufere o transformare: ele trebuie explicate prin „elemente” ultime – și într-o anumită măsură reduse la acestea – care să nu mai fie concepute prin impresia senzorială nemijlocită, ci să fie instituite de gândirea teoretică. Dacă aceste elemente nu ar fi astfel instituite, gândirea legiuitoare a experienței și a științei ar fi lipsită de substratul pe care trebuie să se așeze. Căci conținuturile și configurațiile neanalizate ale percepției ca atare nu oferă gândirii nicio susținere și nici punct de sprijin.

Ele nu se supun unei ordini generale și stabile și nici nu poartă marca unei certitudini cu adevărat *clare*, ci ele prezintă, atunci când sunt concepute în ființa lor nemijlocită, un flux și o volatilitate care rezistă oricărei încercări de a distinge în ele „limite” nete și clare. Aceste limite nu pot fi determinate decât dacă regresăm de la ființa și natura imediată a fenomenelor spre altceva care nu mai apare, ci care este gândit ca „fundament” al fenomenalității. Noi nu putem, de exemplu, ajunge cu adevărat la formularea legilor „exacte” ale mișcării câtă vreme căutăm subiectele mișcării pur și simplu în domeniul obiectelor concret perceptibile. Abia când gândirea depășește această sferă și instituie atomul drept „adevăratul” subiect al mișcării, abia atunci va putea ea concepe matematic, prin intermediul acestor noi elemente ideale, fenomenul mișcării. Și în acest caz, ca și în general, *sinteza* spre care tinde gândirea teoretică asupra experienței presupune drept corespondent o *analiză* și se poate structura numai pe baza unei astfel de analize. Legarea presupune separarea, la fel cum separarea, la rândul ei, nu are alt scop decât să pregătească și să facă posibilă legarea. În acest sens, orice gândire a experienței este dialectică – dacă luăm termenul „dialectică” în semnificația lui istorică originară care i-a fost conferită de către Platon și gândim prin el unitatea legării și separării, συναγωγή și διαίρεσις. Circularitatea logică ce pare să caracterizeze dialectica nu este decât expresia mișcării circulare continue a gândirii experimentale care, de fiecare dată, acționează simultan analitic și sintetic, progresiv și regresiv, descompunând diferitele conținuturi în factorii lor constitutivi, pentru a-i produce apoi din nou, „genetic”, având drept premisă acești factori.

Lumea cunoașterii își primește forma caracteristică tocmai prin această acțiune reciprocă, prin corelarea acestor două metode fundamentale. Ceea ce diferențiază această lume de cea a impresiilor senzoriale nu este materia din care este ea constituită, ci ordinea nouă sub care ea este concepută. Această nouă formă de ordonare reclamă ca ceea ce este nediferențiat în percepția nemijlocită să se diferențieze treptat tot mai hotărât și mai net și ca ceea ce este dat

pur și simplu laolaltă să se reconfigureze într-o ordine ierarhică – într-un sistem de „principii” și „consecințe”. Gândirea accede abia prin această categorie a principiului și a consecinței la un criteriu eficient de separare care face posibilă noua manieră de legare pe care încearcă s-o aplice datelor senzoriale. Acolo unde perspectiva sensibilă despre lume nu vede decât o învecinare pașnică, un conglomerat de „lucruri”, gândirea teoretică empirică vede o interferență și un complex de „condiții” alcătuit pe niveluri, în care fiecărui conținut particular îi este rezervat un anumit loc. În timp ce viziunea sensibilă se mulțumește cu constatarea „ce-ului” conținuturilor singulare, acest simplu „ce” se transformă acum în „pentru că”. Simpla coexistență sau succesiune a conținuturilor, faptul de a fi date împreună în spațiu și timp, este înlocuită cu dependența lor ideală (cu faptul de a fi fundamentate reciproc). Depășind simplitatea și, pentru a ne exprima astfel, naivitatea primei viziuni nereflexive despre lucruri, obținem o semnificație deosebit de subtilă și rafinată a conceptului de obiect. „Obiectiv” – în sensul viziunii teoretice despre lume și a idealului ei de cunoaștere – nu mai înseamnă acum ceea ce ni se prezintă prin mărturia simțurilor ca „fiind” pur și simplu și „fiind într-un fel anume”; „obiectiv” desemnează acum ceea ce posedă în mod garantat constanță, certitudine permanentă și generală. Deoarece percepțiile nu dispun în natura lor imediată de această certitudine – fapt dovedit de orice fenomen de „iluzie a simțurilor” – ele sunt împinse tot mai mult din centrul obiectivității, unde păreau să se afle la început, spre periferie. Semnificația obiectivă a unui element al experienței nu mai depinde acum de forța sensibilă cu care acesta se impune conștiinței ca element izolat, ci de claritatea cu care se exprimă și se reflectă în el forma și legile întregului. Dar, deoarece această formă nu este disponibilă dintr-odată, ci se constituie printr-un demers progresiv și continuu, acest lucru duce la o diferențiere și o nuanțare a însuși conceptului empiric de adevăr. Simpla aparență sensibilă se diferențiază de adevărul empiric al obiectului, care nu poate fi conceput în mod imediat, ci care este obținut numai în progresul teoriei, în progresul gândirii

științifice legislative. Dar, din acest motiv, adevărul acesta nu are un caracter absolut, ci unul relativ: el se menține sau cade odată cu sistemul general de condiții, care doar el a dus la atingerea lui, și odată cu premisele și „ipotezele” pe care se bazează acest sistem de condiții. Ceea ce este constant se detașează deci tot timpul de ceea ce este variabil, precum obiectivul de subiectiv, iar adevărul de aparență: și abia prin acest proces de detașare i se înfățișează gândirii certitudinea și caracterul propriu-zis logic al empiricului. Ființa pozitivă a obiectului empiric a fost practic obținută printr-o dublă negație: prin delimitarea de „absolut”, pe de o parte, și de aparența simțurilor, pe de alta. El este obiect al „fenomenalizării”, dar nu este „aparență”, câtă vreme este întemeiat pe legile necesare ale cunoașterii, câtă vreme este un *phaenomenon bene fundatum*. Este, iată, din nou clar că atât *conceptul* de obiectivitate, cât și realizările lui particulare concrete, așa cum se prezintă în cadrul gândirii teoretice, se bazează în întregime pe un act progresiv de *diferențiere* a elementelor experienței, deci pe o muncă critică efectuată de către spirit, prin care „accidentalul” este tot mai net separat de „esențial”, ceea ce este variabil de ceea ce este permanent, iar ceea ce este contingent de ceea ce este necesar.

Și nu mai există nicio fază a conștiinței empirice, oricât de „primitivă” și nereflexivă ar fi ea, în care să nu se poată întrevedea deja clar acest caracter fundamental al ei. În tratatele de epistemologie se admite deseori că începutul oricărei cunoașteri empirice ar consta într-o stare de nemijlocire pură, într-un simplu dat în care impresiile trebuie primite și „trăite” în simplitatea naturii lor sensibile, fără a li se aplica nicio formă și fără să cunoască o elaborare din partea gândirii. Conținuturile s-ar găsi în acest caz toate pe același plan, dispunând doar de un singur caracter, încă nediferențiat și neseplat în sine, cel al purei și simplei „existențe”. Dar se trece prea ușor cu vederea faptul că acest stadiu presupus „naiv” al conștiinței empirice nu este el însuși un fapt, ci un construct teoretic – care nu este în fond nimic altceva decât un concept-limită pe care și l-a creat reflecția critică. Chiar și acolo unde conștiința empirică a

percepției nu s-a transformat încă în conștiință cognitivă proprie științei abstracte, ea conține deja implicit acele distincții și separări care apar în formă logică explicită în cea din urmă. Acest lucru se probează, de exemplu, după cum am văzut, în privința conștiinței *spațiului*: însă ceea ce este valabil în cazul spațiului, nu este mai puțin valabil în cazul celorlalte forme de ordine pe care se bazează și prin care se constituie „obiectul experienței”. Căci simplul act de „percepție” [*Wahrnehmung*] include deja faptul că ceea ce este perceput este luat drept adevărat [*Für-Wahr-nehmen*] – include deci o anumită normă și un anumit etalon de obiectivitate. El este, privit mai îndeaproape, deja un proces de distingere și de selecție efectuat de către conștiință în raport cu masa haotică a „impresiilor”. În cadrul impresiilor care se precipită la un moment temporal dat, trebuie să se stabilească anumite trăsături care sunt „tipice” și recurente și să li se opună altele care sunt doar accidentale și trecătoare; anumite momente trebuie subliniate, iar altele, „neesențiale”, dimpotrivă, eliminate. Pe o astfel de „selecție” pe care o efectuăm asupra întregii materii a percepțiilor care ne împresoară din toate părțile se bazează orice posibilitate de a da acestora o anumită formă, iar, cu aceasta, și un anumit „obiect”, adică de a raporta în genere percepția la un obiect. Conștiința proprie percepției despre obiect se deosebește de cea proprie experienței științifice, nu în principiu, ci gradual – de vreme ce diferențele de valoare care sunt deja active și disponibile în cea dintâi sunt ridicate, în cea de-a doua, la formă de *cunoaștere*, adică sunt fixate prin concept și judecată¹.

Vom face însă un pas în plus spre „nemijlocit” dacă vom examina cealaltă manieră a obiectelor și obiectivității care se prezintă în conștiința mitică. Și mitul trăiește într-o lume de structuri pure care se constituie în raport cu el ca ceva în întregime obiectiv, ca obiectivul însuși. Dar raportarea la acestea nu lasă să se întrevadă nimic din acea „criză” decisivă cu care debutează știința empirică și

¹ Pentru o argumentare mai temeinică a acestor considerații epistemologice preliminare, vezi expunerea detaliată din lucrarea mea *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (mai ales capitolele 4 și 6).

conceptuală. Atunci când conținuturile i se prezintă mitului în manieră obiectivă, drept „conținuturi reale”, această formă de realitate este pe deplin omogenă și nediferențiată. Lipsesc la acest nivel cu desăvârșire nuanțele de semnificație și valoare pe care cunoașterea le exprimă prin conceptul ei de obiect și grație cărora ea reușește să separe riguros diferitele sfere de obiecte și să traseze o graniță între lumea „adevărului” și cea a „aparenței”. Mitul se menține exclusiv în prezența obiectului lui, datorită intensității cu care obiectul asaltează la un moment dat conștiința și pune stăpânire pe ea. Lui îi lipsește de aceea posibilitatea de a lărgi acel moment, de a privi dincolo și dincoace de el și de a-l considera un moment particular în raport cu totalitatea elementelor realității. Nu regăsim aici acea mișcare dialectică a gândirii pentru care orice dat particular nu reprezintă decât un prilej de a-l pune în legătură cu un altul, de a-l insera într-un șir de astfel de daturi și de a-l înscrie în acest fel în cele din urmă în sistemul general de *legi* ale evenimentelor – dimpotrivă, aici conștiința se abandonează impresiei și „prezenței” ei din momentul respectiv. Conștiința este prizoniera impresiei și simplei ei prezențe – ea nu posedă nici impulsul, dar nici nu are posibilitatea de a judeca și de a critica ceea ce îi este dat aici și acum, de a-i stabili limitele obiectivității prin comparație cu ceea ce nu este dat, sau cu ceva care a fost dat în trecut ori va fi dat în viitor. Dar dacă lipsește acest criteriu indirect, iar întreaga existență, întregul „adevăr” și întreaga realitate se rezumă la simpla prezență a conținutului, atunci, în general, tot ceea ce apare este în mod necesar redus la același plan. Nu există atunci *trepte* diferite de realitate, și nici grade de certitudine obiectivă clar delimitate unele de altele. Imaginea realității care se formează pe această cale este lipsită de dimensiunea profunzimii, de separarea dintre planul de suprafață și cel de fond – spre deosebire de distincția dintre „temei” și „întemeiat” ce caracterizează conceptul științelor empirice.

Odată cu această unică trăsătură caracteristică gândirii mitice, care tocmai a fost prezentată în linii generale, pot fi însă definite o mulțime de alte trăsături care urmează în mod firesc și necesar din

ea, fenomenologia specială a mitului urmând a fi astfel și ea, în bună măsură, determinată. O privire rapidă asupra *faptelor* conștiinței mitice este suficientă pentru a ne da seama că această conștiință nu cunoaște deloc liniile de demarcație pe care conceptul empiric și gândirea științifică le consideră absolut necesare. Aici lipsește mai cu seamă acea graniță stabilă dintre ceea ce este pur „reprezentat” și ceea ce este perceput „în mod real”, dintre dorință și împlinirea sa, dintre imagine și lucru. Acest lucru este dovedit cu cea mai mare claritate de importanța decisivă pe care o au *experiențele onirice* în geneza și constituirea conștiinței mitice. Teoria animistă, care încearcă să deducă, în esență, întregul conținut al mitului din această *unică* sursă și care consideră că mitul izvorăște în primă instanță dintr-o „confuzie” și o contopire a experiențelor onirice cu cele din starea de veghe, rămâne în această formă, care i-a fost conferită în principal de *Tylor*, unilaterală și insuficientă². Dar totuși nu încapă îndoială că anumite concepte mitice fundamentale nu pot fi înțelese și nu pot fi vizibile în structura lor proprie decât dacă luăm în calcul faptul că în privința gândirii și „experienței” mitice există un continuu du-te-vino între lumea visului și cea a „realității” obiective. Și în sens pur practic, în atitudinea față de realitate pe care omul o ia în faptă și acțiune, iar nu în simpla reprezentare, anumite experiențe onirice dispun de aceeași forță și importanță, posedă deci indirect același „adevăr”, ca experiențele trăite în starea de veghe. Întreaga viață și activitate a multor „popoare primitive” este determinată și guvernată până în detaliu de visele lor³. Și în aceeași mică măsură în care există pentru gândirea mitică o deosebire clară între vis și veghe, există pentru ea și o separare netă între sfera vieții și cea a morții. Cele două nu sunt una, ființă, iar cealaltă, neființă, ci

² Faptul că nici conținutul noțiunii primitive de „suflet” nu poate fi derivat pe deplin, cel puțin în privința trăsăturilor marcante, din experiențele onirice, și că nu poate fi înțeles pe baza lor a fost subliniat pe bună dreptate de Walter F. Otto, *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens*, Berlin, 1923, p. 67 sqq.

³ Vezi în această privință materialul abundent reunit de Lévy-Bruhl în lucrarea *La mentalité primitive*, Paris, 1922. Vezi și Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 65 sqq.

se comportă ca părți omogene și de aceeași natură ale uneia și aceleiași existențe. Nu există pentru gândirea mitică niciun moment clar determinat în care viața trece în moarte sau moartea trece în viață. Ea socotește nașterea o reîntoarcere, iar moartea o dăinuire. În acest sens, toate „teoriile despre nemurire” din mîturi nu au în mod original o semnificație pozitiv-dogmatică, ci mai degrabă una negativă. Conștiința nediferențiată și nereflexivă refuză să efectueze o distincție, care nici nu există de fapt în mod nemijlocit și constrîngător, în conținutul ca atare al experienței și care nu este cerută în ultimă instanță decât de reflecția asupra *condițiilor* vieții – deci de o anumită formă de *analiză cauzală*. Dacă orice „realitate” este luată exclusiv așa cum se dă în impresia nemijlocită și se consideră că este suficient garantată prin forța cu care se exercită asupra existenței reprezentării, a afectivității și a voinței, atunci mortul „este” încă chiar și atunci când forma lui de apariție de până acum s-a transformat, iar locul existenței sensibile și materiale a fost luat de o simplă existență necorporală de natura umbrei. Faptul că cel viu se află, prin intermediul aparițiilor onirice, prin sentimentele de iubire, de teamă etc., ca și mai înainte, în *conexiune* cu mortul nu poate fi exprimat și „explicat” – de vreme ce aici „a fi real” este echivalent cu „a acționa” – decât prin *dăinuirea* mortului. În locul distincției analitice pe care o gândire evoluată a experienței o face între fenomenele vieții și morții și presupuzițiile lor empirice, avem aici o intuiție nediferențiată a „existentului” simplu. Conform acestei viziuni, existența *fizică* nu se destramă subit în momentul morții, ci cunoaște doar o schimbare de scenă. Toate culturile morților se sprijină în esență pe credința că mortul continuă să aibă nevoie de mijloace fizice – de mâncare, precum și de îmbrăcăminte și avuțul lui – pentru a-și putea păstra ființa. În timp ce, la nivelul *gîndirii* și metafizicii, intelectul se străduiește să aducă „probe” pentru dăinuirea sufletului după moarte, tocmai invers stau lucrurile în cursul natural al istoriei spiritului uman. Nu imortalitatea, ci mortalitatea este cea care trebuie „demonstrată”, adică cunoscută teoretic, iar, în acest scop, ea trebuie pusă în lumină și asigurată

treptat prin liniile de demarcație pe care reflecția le introduce progresiv în conținutul experienței nemijlocite.

Această contopire și nediferențiere caracteristică diferitelor trepte de obiectivare pe care le remarcă gândirea empirică și intelectual critic trebuie păstrată mereu în atenție dacă dorim să înțelegem conținuturile conștiinței mitice din interior, iar nu să reflectăm din exterior asupra lor. Suntem obișnuiți să considerăm aceste conținuturi drept „simbolice”, în măsura în care căutăm în spatele lor un alt sens ascuns la care ele ar face indirect trimitere. Mitul devine astfel mister: veritabila sa semnificație și profunzime nu constau în ceea ce el revelează prin configurațiile sale, ci în ceea ce ocultează. Conștiința mitică se aseamănă atunci unei scrieri cifrate care poate fi citită și înțeleasă numai de cel care posedă cheia de descifrare a ei – adică de cel pentru care conținuturile particulare ale acestei conștiințe nu sunt în fond decât semne convenționale pentru „altceva” ce nu este imediat immanent lor. De la această teză pornesc diferitele maniere și căi de interpretare a miturilor și diferitele încercări de a aduce la lumină conținuturile cu semnificație fie teoretică, fie morală, pe care le ascund în ele miturile⁴. Filosofia medievală a distins în aceste interpretări trei niveluri: un *sensus allegoricus*, un *sensus anagogicus* și un *sensus mysticus*. Chiar și romantismul, deși s-a străduit să înlocuiască concepția „alegorică” prin cea exclusiv „tautegorică”, și deci să înțeleagă fenomenele fundamentale ale mitului prin ele însele, iar nu prin raport cu altceva, nu a reușit totuși să depășească, în principiu, acest fel de alegoreză. Atât Creuzer, în *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, cât și Görres, în *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, socotesc mitul drept un limbaj alegoric și simbolic care ascunde în sine un sens secret mai profund, un conținut ideal pur care transpare în expresia figurată. Dar, dimpotrivă, dacă vom examina mitul ca ceea ce este și se știe a

⁴ Pentru istoria interpretărilor miturilor, vezi Otto Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit* (Supliment al *Lexikon der griech. u. röm. Mythologie*), Leipzig, 1921.

fi el însuși, va trebui să recunoaștem faptul că tocmai această *distincție* dintre ideal și real, tocmai această disociere dintre o lume a ființei lui nemijlocite și o lume a semnificației lui mijlocite, precum și opoziția dintre „*image*” și „*lucru*” îi sunt complet străine. Abia noi, spectatorii, care nu mai trăim în el și nu mai suntem în universul lui, ci ne raportăm exclusiv reflexiv și din exterior la el, introducem aceste distincții și opoziții în el. Acolo unde noi vedem un raport de simplă „*reprezentare*”, pentru mit, în măsura în care el nu s-a abătut și nu și-a pierdut forma originară de bază, acesta este un raport de *identitate* reală. „*Imaginea*” nu prezintă „*lucrul*”: ea *este* lucrul. Ea nu îl reprezintă doar, ci activează ca el în așa măsură încât îl înlocuiește prin prezența sa nemijlocită. Se poate chiar desemna drept trăsătura caracteristică a gândirii mitice faptul că este lipsită de categoria „*idealului*”, iar, din acest motiv, ori de câte ori se confruntă cu ceva de natură pur semnificantă, ea trebuie, pentru a-l putea înțelege, să-l transforme într-un lucru, în ceva de natura existenței ca atare. Această atitudine fundamentală se regăsește la toate nivelurile gândirii mitice, dar ea își află expresia cea mai pregnantă mai cu seamă în *practica* mitică. În orice practică mitică există un moment de transsubstanțializare, adică de transformare a subiectului acestei practici în zeul sau demonul reprezentat prin practica respectivă. Iar această trăsătură fundamentală poate fi urmărită începând cu cele mai primitive exteriorizări ale viziunii magice despre lume și sfârșind cu cele mai înalte manifestări ale spiritului religios. S-a subliniat pe bună dreptate că în relația *mitului* cu *ritul*, ritul este anterior mitului. În loc de a explica practica rituală derivând-o din conținutul credinței, înțeleasă ca un simplu conținut de reprezentare, ar trebui să alegem calea inversă și să înțelegem ceea ce ține în mit de universul reprezentării teoretice – ceea ce este în el simplă relatare și povestire căreia i se dă crezare – drept o interpretare mijlocită a ceea ce este în chip nemijlocit viu în fapta, afectivitatea și voința omului. Însă astfel concepute, riturile au în mod originar un sens perfect *real* de reconstituire sau de reprezentare, iar nu unul „*alegoric*”: ele sunt într-o asemenea măsură

înglobate în realitatea acțiunii încât formează o parte indispensabilă a ei. O credință general întâlnită în diverse forme și în culturile cele mai variate o reprezintă faptul că dăinuirea vieții umane și chiar existența lumii înseși depind de corecta efectuare a riturilor. Preuß relatează despre indienii Cora și Uitoto că îndeplinirea riturilor sacre, sărbătorile și cântecele rituale sunt pentru aceștia mai importante decât înseși roadele muncii câmpului, deoarece de ele depinde buna dezvoltare și belșugul recoltelor. Cultul este unealta de care dispune omul pentru a supune lumea într-o manieră efectiv fizică, iar nu din punct de vedere spiritual. Grija principală a creatorului lumii a fost să-i ofere omului diferite forme de cult prin care el să poată supune forțele naturii. Căci, în ciuda cursului ei regulat, natura nu oferă nimic fără ceremonii⁵. Acest transfer și survenire a ființei în acțiunea magic-mitică, precum și reacția imediată a acestei acțiuni asupra ființei sunt valabile atât în sens subiectiv, cât și în sens obiectiv. Dansatorul care evoluează într-o dramă mitică nu realizează prin aceasta un simplu spectacol și un simplu joc de scenă – dansatorul chiar *este* zeul, *devine* zeul. Acest sentiment fundamental de identitate și identificare reală se exprimă mai ales în riturile de vegetație care celebrează moartea și apoi resurecția zeului. Ceea ce se întâmplă în aceste rituri, ca și în majoritatea cultelor misterelor, nu este o *reprezentare* mimetică a unui proces, ci este procesul însuși în *efectuarea* lui nemijlocită: adică un *drèmenon*, un fenomen care este real și adevărat, deoarece este pe deplin eficace⁶.

⁵ Vezi Preuß, „Ursprung der Religion und Kunst”, în *Globus*, vol. 87, 1905, p. 336; *Die Nayarit-Expedition*, Leipzig, 1912, I, pp. LXVIII, LXXXIX *sqq.*; *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen und Leipzig, 1921, I, 123 *sqq.*; „Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern”, în *Psychologische Forschung*, II, 1922, p. 165.

⁶ În ceea ce privește misterele antice, vezi mai ales Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1920, și, de asemenea, dovezile decisive oferite de Usener, *Heilige Handlung (Kleine Schriften, IV, p. 424)*. Conform lui de Jong, ceremoniile mitice nu sunt decât o singură dată desemnate prin termenul „dramă”, la Clement din Alexandria, fiind numite de obicei prin termenul *drèmena* care înseamnă, de regulă, ceremonii, mai cu seamă ceremonii secrete, dar niciodată reprezentări teatrale. În aceste ceremonii nu există nicio sacralizare fără dans; despre cel care a trădat misterele nu se spune că el „a vorbit în afară”, ci că el „a dansat în

În această formă de mimă, la care poate fi redusă orice artă dramatică, nu este vorba de un simplu joc estetic, ci de o seriozitate tragică deplină, și, de aceea, proprie înseși acțiunii sacre. Prin urmare, expresia de „vraja prin analogie” pe care obișnuim să o întrebuițăm pentru o anumită ramură a acțiunii magice nu corespunde în niciun chip *sensului* veritabil al acestei acțiuni: căci, câtă vreme noi vedem doar un simplu semn și doar o asemănare între semn și lucru, pentru conștiința și percepția magică în schimb, este prezent obiectul însuși. Numai astfel poate fi înțeleasă „credința” în magie: magia nu se mărginește doar să creadă în eficiența vrăjilor ei, ci, prin aceste vrăji, care pentru noi nu sunt decât un mijloc, ea posedă lucrul ca atare și pune stăpânire în chip nemijlocit asupra lui.

Expresia cea mai pregnantă a acestei incapacități a gândirii mitice de a înțelege ceva de natură pur semnificantă și ideală se reflectă în poziția care îi este conferită aici *limbajului*. Mitul și limbajul se află în contact permanent și reciproc: conținuturile lor se susțin și se condiționează reciproc. Alături de vraja prin imagine, există, ca parte integrantă a viziunii magice despre lume, și o vraja prin cuvânt, adică prin nume. Dar supoziția hotărâtoare este și în acest caz faptul că numele și cuvântul nu au o funcție de simplă reprezentare, ci ambele conțin obiectul însuși cu *puterile* lui reale. Cuvântul și numele nu desemnează și nu semnifică, ci sunt și acționează. Deja simpla materie sensibilă din care este format limbajul, vocea umană ca atare, are o putere particulară asupra lucrurilor. Este cunoscut faptul că la popoarele primitive fenomenele amenințătoare și catastrofele sunt prevenite și „conjurate” prin cântece, țipete înalte sau chemări. Alungarea eclipselor de soare sau de lună, a furtunilor violente sau a vremii rele se face prin strigăte și

afară”. Acest lucru este valabil și în privința riturilor „primitivilor”. Preuß făcea observația că „scopul comun al dansurilor dedicate animalelor și celor dedicate spiritului este crearea unei vrăji”. Prin aceste dansuri nu se prezintă nicio povestire mitică, iar scopul acestora nu este simpla prezentare de scene și idei. Acest lucru survine doar în clipa în care dansurile au devenit profane sau au atins un grad ridicat de evoluție” („Ursprung der Religion und Kunst”, în *Globus*, vol. 86, p. 392).

zgomot⁷. Dar veritabila forță mitic-magică a limbii apare mai ales în forma ei de sunet articulat și legat. Cuvântul astfel format este un individual bine delimitat căruia îi este supus un anumit domeniu al ființei și căruia îi revine o sferă individuală asupra căreia el domnește neîngrădit. Mai ales *numele propriu* este cel care este astfel legat, într-un fel misterios, de modul de a fi propriu *esenței*. Noi înșine suntem încă atinși de o anumită sferă în fața numelui propriu, de sentimentul că acesta nu este atașat în mod exterior omului, ci că într-un fel îi „aparține”. Cum spunea Goethe într-un celebru pasaj din *Poezie și adevăr*, „numele propriu al unui om nu este ca un palton care atârnă pe el și de care se mai poate încă trage și smuci, ci este ca o îmbrăcăminte care îi vine perfect, ca o piele chiar, care îl acoperă în întregime și care nu poate fi răzuită sau jupuită fără a-l răni”. Însă, pentru gândirea mitică originară, numele este chiar mai mult decât o astfel de piele: el exprimă interiorul, esența omului, și chiar „este” acest interior. Numele și personalitatea se confundă în acest caz⁸. Prin riturile de consacrare a bărbaților și prin alte asemenea rituri de inițiere omul primește un nou nume, deoarece el a primit astfel un nou sine⁹. Numele *zeului* este însă mai ales acela care constituie o parte reală a esenței și puterii lui de zeu. El circumscrie sfera puterilor în care rezidă și acționează fiecare zeu particular. În consecință, trebuie ca în rugăciuni, în imnuri și în alte forme de discurs religios să se acorde mare grijă felului în care îi este atribuit fiecărui zeu numele cuvenit, căci numai dacă este invocat corect, va accepta el prestația oferită.

⁷ În privința popoarelor primitive, vezi Preuß, „Ursprung der Religion und Kunst”, în *Globus*, vol. 87, p. 384. Dovezi din literatura antică ale aceleiași concepții se găsesc de ex. la Rohde, *Psyche*, ediția a doua, II, 28, nota 2; II, 77.

⁸ Chiar și în epoca dreptului public roman sclavii nu aveau nume, deoarece ei, din punct de vedere juridic, nu aveau personalitate. Vezi Mommsen, *Röm. Staatsrecht*, III, 1, p. 203 (citată în tratatul lui Rudolf Hirzel, *Der Name, ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen*, Abh. der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss., vol. XXVI, nr. II, Leipzig, 1918).

⁹ Numeroase dovezi în acest sens se găsesc la Brinton, *Primitive Religion*, p. 86 sqq.; de asemenea la James, *Primitive Ritual and Belief*, London, 1917, p. 16 sqq.; vezi și Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909.

Aptitudinea de a invoca de fiecare dată în formă corectă divinitatea potrivită a fost dezvoltată la romani într-o artă specială care era exersată de către *Pontifices* și așezată în *indigitamenta* administrate de ei¹⁰. Dar această concepție fundamentală conform căreia natura proprie a zeului, forța și varietatea acțiunii lui sunt cuprinse și, pentru a ne exprima astfel, condensate în numele lui este des întâlnită în decursul istoriei religiilor. În nume rezidă secretul abundenței divinităților: multiplicitatea numelor de zei, „polyonymia” și „myrionymia” divine reprezintă un indiciu veritabil al caracterului inepuizabil al puterii divinului. Este cunoscut faptul că această credință în forța numelui zeului se regăsește și culminează în scrierile Vechiului Testament¹¹. În Egipt, patria clasică a magiei și vrăjilor prin nume, care a întipărit cu cea mai mare claritate în istoria religiei sale caracteristica de mai sus, nu este valabil numai faptul că universul a fost creat prin logosul divin, ci și că însuși primul zeu a fost produs datorită puterii propriului nume – la început a fost numele, care, apoi, a dat naștere întregii ființe, inclusiv celei divine. Cel care cunoaște adevăratul nume al unei zeu sau al unui demon, acela, prin aceasta, dispune neîngrădit de puterea celui care poartă acest nume; o legendă egipteană relatează cum marea vrăjitoare Isis îl constrânge prin vicleșug pe Ra, zeul soarelui, să-și dezvăluie numele și cum pune astfel stăpânire atât pe acesta, cât și pe ceilalți zei¹².

¹⁰ Vezi Wissowa, *Religion und Kultus des Römer*, p. 37; vezi și Norden, *Agnostos Theos*, p. 144 sq.

¹¹ Detalii în această privință se găsesc în lucrarea lui Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg, 1902.

¹² Despre această „atotputernicie a numelui” și despre semnificația ei cosmologică reală, vezi studiul meu „Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen” (*Stud. der Bibl. Warburg*, VI, Leipzig, 1924). De altfel, putem remarca faptul că credința în „substanțialitatea” deplină a cuvântului, care domină în întregime gândirea mitică, poate fi observată aproape în formă neschimbată în anumite fenomene patologice și că ea se bazează și în acest caz pe același simptom al spiritului de confundare a „nivelurilor de obiectivare”, care în gândirea critică și în analiza formării conceptelor se păstrează distincte. Important și instructiv este în această

La fel ca numele, și *imaginea* unei persoane sau a unui lucru permite în mod nemijlocit să se evidențieze clar indiferența gândirii mitice în raport cu întreaga varietate a „nivelurilor de obiectivare”. Gândirea mitică, pentru care toate conținuturile se găsesc într-un plan unic de existență, pentru care tot ceea ce este perceput are deja ca atare caracter de realitate, consideră că imaginea văzută, ca și cuvântul rostit și auzit, dispune de puteri reale. Nici imaginea nu se mărginește să reprezinte lucrul în reflecția subiectivă a unui al treilea, a unui spectator, ci ea este o parte a realității și acțiunii lui. Imaginea, ca de altfel și numele propriu al unui om, este un *alter ego* al său: ceea ce i se întâmplă ei, i se întâmplă și omului însuși¹³. Astfel, în cadrul reprezentării magice, vraja prin imagini și vraja prin lucruri nu sunt niciodată net separate. Așa cum vraja se poate servi ca mijloc sau instrument de o anumită parte fizică a omului, ca, de pildă, de unghiile sau de părul lui, tot așa ea poate alege drept punct de pornire, cu aceeași șansă de reușită, imaginea. Dacă imaginea dușmanului este împunsă cu acul sau este străpunsă cu săgeți, aceasta are în mod magic efect direct asupra dușmanului. Pe lângă această capacitate pasivă, imaginea posedă și una pe deplin activă – o capacitate de a acționa care este egală cu cea a obiectului însuși. O

privință un caz descris de Schilder în lucrarea *Wahn und Erkenntnis*, Berlin, 1918, p. 66 *sqq.* Atunci când este întrebat care este cu adevărat cel mai eficient lucru din lume, bolnavul despre care se relatează răspunde că ar fi cuvintele. Corpurile cerești „dau” anumite cuvinte prin a căror cunoaștere intrăm în stăpânirea lucrurilor. Și nu numai fiecare cuvânt în întregul lui, ci și fiecare parte componentă a lui este la fel de eficientă. Pacientul este, de exemplu, convins că, descompunând cuvinte precum „haos”, fragmentele rezultate păstrează aceeași semnificație; el are „față de cuvinte atitudinea chimistului în fața unei complicate substanțe compuse”.

¹³ Un mare număr de exemple ale acestui raport din universul chinez de reprezentare sunt oferite de Groot, *Religious System of China*, IV, p. 340 *sqq.*: „An image, especially if pictorial or sculptured, and thus approaching close to the reality, is an *alter ego* of the living reality, an abode of its soul, nay, it is that reality itself. By myriads are such images made of the dead, expressly to enable mankind to keep the latter in their immediate presence, as protectors and advisers, [...] Such intense association is, in fact, the very backbone of China's inveterate idolatry and fetish-worship, and, accordingly, a phenomenon of paramount importance in her Religious System” (în engl. în orig.).

figurină de ceară este același lucru și poate face la fel de multe ca obiectul reprezentat de ea¹⁴. Același rol care îi revine imagini, îi este atribuit în mod particular și *umbrei* unui om. Și ea este o parte a lui ce poate fi rănită și duce la rănirea omului însuși. Este interzis să se calce pe umbra unui om, deoarece astfel s-ar abate boala asupra lui. Despre unele popoare primitive se relatează că ele tremură la vederea unui curcubeu, deoarece îl consideră o plasă ce a fost întinsă de un vrăjitor puternic pentru a le prinde umbrele¹⁵. În Africa de Vest, prin împlântarea unui cui sau a unui cuțit în umbra unui om, se comite uneori, în mod secret, o crimă¹⁶. Încercarea de a da o explicație animistă semnificației umbrei, considerând-o *sufletul* omului, reprezintă probabil o reflecție târzie, introdusă ulterior printre fenomenele gândirii mitice. Se pare că ne aflăm aici în fața unei identificări mai simple și mai originare, una care unește starea de veghe cu visul, numele cu lucrul etc., și care, în principiu, nu admite o separare netă între formele ontice ale „arhetipului” și „copiei”. Căci o astfel de separare ar reclama altceva decât simpla incursiune intuitivă în conținutul însuși; ea ar cere ca fiecare conținut în parte, în loc de a fi înțeles în simpla lui prezență, să fie explicat prin raportare la condițiile nașterii lui în conștiință și prin legea de cauzalitate care guvernează această naștere – acest lucru ar fi însă, din nou, un fel de analiză care ar presupune o descompunere pur intelectuală, lucru total străin în acest punct.

În general, natura particulară a gândirii mitice și opoziția hotărâtă pe care o manifestă față de concepția pur „teoretică” despre lume pot fi înțelese pornind de la conceptul ei de *cauză* la fel de clar ca atunci când se pornește de la conceptul ei de *obiect*. Căci cele două concepte se condiționează reciproc: forma gândirii cauzale determină forma gândirii obiectului și *vice versa*. *Categoriile generale*

¹⁴ Exemple în acest sens se găsesc la Bubge, *Egyptian Magic*, London, 1911, în capitolul despre „magical pictures”, p. 104 sqq.

¹⁵ Vezi în această privință bogatul material etnologic adunat de Frazer, *The Golden Bough*, vol. II: *Taboo and the Perils of the Soul*, London, 1911, p. 77 sqq.

¹⁶ Mary Kingsley, *West African Studies*, p. 207.

de „cauză” și „efect” nu-i lipsesc în niciun caz gândirii mitice; ele țin într-un anumit sens de constituția ei de bază. Mărturie în acest sens aduc nu numai cosmogoniile și teogoniile mitice care încearcă să răspundă la întrebarea privind geneza lumii și nașterea zeilor, ci și o mulțime de legende mitice care posedă caracter absolut „explicativ”, oferind diferite „explicații” particulare pentru originea câte unui lucru concret, pentru originea soarelui sau a lunii, de pildă, a omului sau a vreunei specii de animale sau de plante. Și legendele culturale care raportează existența unui anumit bun cultural la un anumit erou sau „mântuitor” țin tot de acest fel de concepții. Cauzalitatea proprie mitului se deosebește însă de forma explicației cauzale reclamate și prezentate de cunoașterea științifică prin aceeași trăsătură la care se reduce în cele din urmă opoziția dintre conceptele obiectelor lor. Propoziția cauzală este, în concepția lui Kant, un „principiu sintetic” – o propoziție care servește la despărțirea în silabe a fenomenelor pentru a le putea citi ca experiențe. Dar această sinteză a conceptului de cauzalitate implică totodată, ca și, în general, în cazul conceptului de obiect, o analiză precis orientată. Ambele, sinteza și analiza, se dovedesc a fi și aici metode complementare care se presupun în mod necesar una pe alta. Un defect fundamental al concepției psihologice a lui Hume și a criticii făcute conceptului de cauzalitate este că funcția *analitică* inherentă acestui concept nu este recunoscută și apreciată după merite. Conform lui Hume, orice reprezentare a cauzalității trebuie dedusă în ultimă instanță din reprezentarea simplei coexistențe. Două conținuturi care apar în mod frecvent împreună în conștiință se dezvoltă în cele din urmă, grație funcției psihologice de mediere a „imaginației”, plecând de la simplul raport de proximitate, de vecinătate spațială sau de succesiune temporală, spre o legătură cauzală. Contiguitatea spațială sau temporală se transformă, printr-un simplu mecanism de „asociere”, în cauzalitate. În realitate însă, cunoașterea științifică procedează exact în manieră inversă atunci când obține conceptul de cauzalitate și judecățile cauzale. Prin acest concept și judecăți, ceea ce pentru impresia sensibilă imediată apare unit este descompus progresiv și desfăcut în diferite complexe de

condiții. În simpla percepție, unei anumite stări A din momentul temporal A_1 îi urmează starea B în momentul temporal A_2 . Dar această succesiune, oricât s-ar repeta ea, nu ar putea conduce la ideea că A este „cauza” lui B – *post hoc*¹⁷ nu s-ar putea transforma niciodată în *propter hoc*¹⁸ – dacă nu ar fi introdus aici un nou concept de mediere. Din starea globală A, gândirea extrage un moment determinat α pe care îl conectează cu un moment β din B. Faptul că α și β se află într-o relație „necesară”, într-o relație de „temei” și „consecință”, de „termen care condiționează” și „termen condiționat” nu ar putea fi descifrat numai pasiv, pornind de la o percepție dată sau dintr-o multitudine de astfel de percepții, ci el trebuie probat *producând* ca atare condiția α și examinând apoi rezultatul care îi revine. În particular, *experimentarea* fizică la care se raportează în ultimă instanță judecățile cauzale ale fizicii, se bazează întotdeauna pe o astfel de descompunere a evenimentelor în sfere singulare de condiții, în diferite straturi de relație. Abia datorită acestei analize aflate într-o continuă progresare, fenomenul spațio-temporal, ceea ce inițial era dat doar ca un simplu joc al impresiilor, ca o „rapsodie a percepțiilor”, primește un nou *sens* care îl etichetează drept fenomen cauzal. Fenomenul particular pe care îl avem în față nu rămâne ca atare: el devine purtătorul și expresia unei legi universale cuprinzătoare care se manifestă și în el. Mișcarea de contracție a picioarelor de broască în laboratorul lui Galvani nu constituie în sine, ca fenomen nedescompus, o dovadă și o mărturie a noii forțe fundamentale a „galvanismului”, ci devine o astfel de dovadă doar datorită procesului analitic de gândire care o însoțește. Prin intermediul relațiilor cauzale pe care le produce știința, nu este repetată constatarea unei existențe sensibile și empirice, ci acestea întrerup și segmentează contiguitatea elementelor experienței: conținuturile care în simpla existență se găsesc alături sunt separate conform categoriilor de „temei” și „esență”, în timp ce altele, care în percepția sensibilă imediată se găsesc la o mare distanță

¹⁷ După acesta (lat. – *n.t.*).

¹⁸ Din cauza acestuia (lat. – *n.t.*).

unul de altul, alunecă, din perspectiva conceptuală și a reconstrucției intelectuale a realității, unul alături de altul și se raportează unul la altul. Tocmai pe această cale a descoperit Newton un nou concept cauzal, cel de gravitație, care reunește fenomene atât de diferite cum ar fi libera cădere a corpurilor, traiectoria planetelor și fenomenele fluxului și refluxului, și le subsumează aceleiași *reguli* generale a fenomenelor.

Însă acest proces de abstragere izolat, prin care un moment singular este extras dintr-un complex global și înțeles drept „condiție”, este și rămâne străin felului de gândire propriu mitului. Fiecare simultaneitate, fiecare contiguitate și alăturare în spațiu include deja în sine o „consecință” cauzală reală. S-a ajuns chiar la afirmația că principiul cauzalității mitice și al „fizicii” întemeiate pe ea ar consta în considerarea oricărei contiguități în spațiu sau în timp drept relație nemijlocită între cauză și efect. Alături de principiul „*post hoc, ergo propter hoc*”¹⁹ este caracteristic pentru gândirea mitică și principiul „*juxta hoc ergo propter hoc*”²⁰. Acest tip de gândire consideră în mod curent că animalele care pot fi văzute într-o anumită perioadă a anului sunt de fapt cele care aduc și produc această perioadă: rândunica este, în viziune mitică, efectiv cea care *face* primăvara²¹. De pildă, Oldenberg zugrăvește perspectiva care stă la baza practicilor sacrificiale și magice ale religiei vedice astfel: „Rețele de relații imaginare arbitrare cuprind toate entitățile prin a căror acțiune se explică structura sacrificiului și efectul lui asupra eului și cursului lumii. Ele acționează una asupra celeilalte prin contiguitate, prin numărul care le caracterizează, prin ceva care ține de ele... ele se tem una de alta, se îmbină una cu alta, se întrețes, formează perechi între ele... una trece în alta și devine alta, este o

¹⁹ După acesta, deci din cauza acestuia (lat. – *n.t.*).

²⁰ Alături de acesta, deci din cauza acestuia (lat. – *n.t.*).

²¹ Vezi în această privință Preuß, *Anfänge der Religion und Kunst*; iar în privința principiului mitic „*juxta hoc ergo propter hoc*”, vezi în special bogatul material ilustrativ reunit de Lévy-Bruhl în lucrarea *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910 (ediție germană apărută sub titlul: *Das Denken der Naturvölker*, Leipzig&Wien, 1921, p. 252 sqq.).

formă a celeilalte, *este* cealaltă... S-ar spune că atunci când două reprezentări se găsesc odată într-o anumită apropiere una de alta, ele nu mai pot fi separate”²². Dacă acest lucru este adevărat, se dovedește atunci faptul uimitor că Hume, părând că analizează judecata de cauzalitate a științei, descoperea de fapt una dintre rădăcinile oricărei explicații mitice a lumii. Reprezentarea mitică a fost efectiv caracterizată, preluând o expresie din clasificarea limbilor, drept „polisintetică”, afirmându-se, pentru a justifica această caracterizare, că pentru gândirea mitică nu este prevăzută nicio separare a reprezentării globale în elementele ei singulare, în intuiție fiind dat numai un singur întreg neseplat în care nu are loc nicio „disociere” în elemente izolate, cu atât mai puțin o disociere între momentele obiective ale percepției și cele subiective ale simțirii²³. Preuß a explicat această particularitate a modului *complex* de reprezentare mitică, în opoziție cu viziunea analitică a gândirii conceptuale, prin evidențierea felului în care, de exemplu, în reprezentările cosmologice și religioase ale indienilor Cora, nu un singur astru, luna ori soarele, deține supremația, ci, mai degrabă, și aici, trebuie să i se aducă omagiu religios totalității astrelor luate ca întreg încă nediferențiat. Astfel, înțelegerea cerului nocturn și a celui diurn în întregul lor ar fi anterioară celei despre diferitele corpuri cerești: „căci întregul a fost înțeles ca esență unificată, iar reprezentările religioase raliat astrelor le confundă pe acestea cu totalitatea cerului și deci nu se pot desprinde de această înțelegere globală”²⁴. În acord însă cu dezbaterile noastre de până acum, trebuie să recunoaștem faptul că această trăsătură des descrisă și subliniată a gândirii mitice²⁵ nu este una exterioară sau contingentă,

²² Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, p. 20 sqq.

²³ Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, p. 30.

²⁴ Preuß, *Die Nayarit-Expedition*, p. L sqq.; vezi și *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, 1914, p. 9 sqq.

²⁵ Vezi de ex. Rich. Thurnwald, „Zur Psychologie des Totemismus” (*Anthropos*, XIV, 1919, p. 48 sqq.), care în loc de a vorbi de o „gândire complexă” vorbește de o „gândire în imagini complete”.

ci că ea reiese cu necesitate din *structura* acestei gândiri. Avem aici, pentru a spune așa, reversul importanteii idei epistemologice că funcția logică de bază a conceptului științific de cauzalitate nu se epuizează în „legarea” ulterioară, fie prin „imaginație”, fie prin rațiune, a elementelor care sunt date în percepție, dimpotrivă acest concept trebuie mai întâi să le instituie și să le determine ca atare. Atâta vreme cât această determinare lipsește, lipsesc și toate liniile de separare și demarcație, care, în conștiința noastră dezvoltată a experienței, impregnată deja în totalitate de „concluzii” cauzale, fac diferențierea între diferitele obiecte și sfere de obiecte.

În timp ce forma de gândire a cauzalității empirice vizează în esență să stabilească o relație univocă între *anumite* „cauze” și *anumite* „efecte”, gândirea mitică are la dispoziție, chiar și atunci când se pune problema originii ca atare, o varietate absolut liberă de „cauze”. La acest nivel, se mai poate ca totul să *devină* plecând de la totul, deoarece totul intră în contiguitate temporală sau spațială. De aceea, acolo unde gândirea empiric-cauzală vorbește despre „schimbare” și încearcă să o înțeleagă pornind de la o regulă generală, gândirea mitică nu cunoaște decât metamorfoza simplă (înțeleasă în sens ovidian, iar nu goetheean). Atunci când gândirea științifică se apleacă asupra faptului „schimbării”, nu trecerea unui *lucru* particular dat în mod sensibil în altul îi trezește interesul; dimpotrivă, această trecere îi pare numai atunci „posibilă” și admisibilă când în ea se reflectă o *lege* universală, când la baza ei se află anumite relații și determinări funcționale care sunt considerate universal valabile, independent de simplul „aici și acum” și de constelația lucrurilor în locul și la momentul respectiv. „Metamorfoza” mitică reprezintă, dimpotrivă, relatarea unui eveniment individual de trecere a unui lucru și a unei existențe individuale concrete în forma unei alteia. De pildă, lumea a fost pescuită din profunzimile mării și a fost constituită plecând de la carapacea unei broaște țestoase; pământul s-a format plecând de la corpul unui mare animal sau de la o floare de lotus care plutea pe apă; soarele a luat ființă dintr-o piatră, iar oamenii din roci sau copaci. În toată această multitudine de „explicații”

mitice, oricât de haotice și de lipsite de legitate ar părea ele din punct de vedere al *conținutului*, se exprimă însă aceeași *orientare* în concepția despre lume. În timp ce judecata conceptuală de cauzalitate descompune fenomenul în elemente constante și încearcă să-l „înțeleagă” pornind de la complexitatea acestor elemente, pătrunzând în ele și descoperind recurențe de același tip, reprezentarea mitică, care persistă în reprezentarea globală ca atare, se mulțumește cu imaginea simplei derulări a fenomenului. În acesta se pot foarte bine repeta anumite trăsături tipice, fără ca pentru aceasta să poată fi vorba de o regulă și, prin aceasta, de condiții formale determinate care să limiteze devenirea.

Opoziția dintre lege și lipsa acesteia, dintre „necesitate” și „cotingență” necesită, desigur, o serioasă analiză critică și o determinare riguroasă înainte de a putea fi aplicată raportului dintre gândirea mitică și gândirea științifică. Leucip și Democrit par să enunțe tocmai principiul explicației de tip științific a lumii și a distanței definitive care o separă de mit atunci când fac afirmația că nimic în lume nu ia naștere „în van” și că totul provine dintr-o rațiune și în virtutea necesității – οὐδὲν χρεῖμα μάτην γίνεταί, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Și totuși, la prima vedere, s-ar părea că acest principiu prim al lucrurilor nu este mai puțin valabil pentru structura lumii mitice și că el cunoaște chiar o anumită intensificare și acutizare. Ca trăsătură esențială proprie gândirii mitice a fost desemnat faptul că ea nu poate concepe în niciun caz ideea unui eveniment într-un oarecare sens „contingent”. Deseori se întâmplă ca acolo unde *noi* vorbim, din punctul de vedere al explicației științifice despre lume, de „hazard”, conștiința mitică să reclame în mod imperios o „cauză” și să introducă în fiecare caz în parte o astfel de cauză. De pildă, în gândirea popoarelor primitive, nenorocirea care se abate asupra unei țări, rănirea unui om, boala și moartea nu sunt niciodată întâmplări „accidentale”, ele trimit de fiecare dată la o influență magică ca fiind cauza lor. În mod particular, moartea nu vine niciodată „de la sine”, ci ea este întotdeauna

provocată din exterior prin influență magică²⁶. De aceea, pare că se poate vorbi în interiorul gândirii mitice la fel de puțin de o arbitraritate lipsită de legi, pe cât de puțin s-ar putea vorbi de cazul opus al unui fel de hipertrofieri a „instinctului” cauzal și a nevoii de explicație cauzală. Într-adevăr, afirmația că nimic nu se petrece în lume în mod întâmplător, ci pe baza unei intenții conștiente a fost până acum considerată o teză fundamentală a concepției mitice despre lume²⁷. Nu conceptul de cauzalitate ca atare, ci *forma* specifică a explicației cauzale este și aici deci suportul pe care se bazează diferența și opoziția dintre cele două lumi spirituale. Este ca și cum conștiința pură a cunoașterii și conștiința mitică ar plasa pârghia „explicației” în locuri total diferite. Cea dintâi este mulțumită când reușește să conceapă fenomenul individual dintr-un anumit loc și timp ca un caz special al unei legi universale și nu se mai întreabă asupra individualizării și nu mai caută „de ce”-ul locului și timpului respectiv ca atare. Cea de-a doua pune întrebarea „de ce?” tocmai în privința a ceea ce este particular, singular și izolat. Ea „explică” un fenomen individual prin stabilirea și presupunerea unor acte individuale de voință. Deși atunci când sunt orientate spre înțelegerea și determinarea particularului, conceptele noastre de lege cauzală efectuează, pentru a împlini această intenție, o operație de diferențiere, de completare și de determinare reciprocă, ele vor lăsa întotdeauna în acest particular o anumită sferă de nedeterminare. Căci tocmai *în calitate* de concepte ele nu pot epuiza existența și fenomenul intuitiv-concret și nici bogăția „modificărilor” particulare a cazurilor generale. Orice particular se supune fără rezerve generalului, dar nu poate fi derivat în întregime plecând numai de la el. „Legile particulare ale naturii” prezintă față de principiul universal de cauzalitate ca atare un element nou propriu. Ele se supun acestui

²⁶ Exemple în acest sens din religiile africane se găsesc la Meinhof, *Die Religion der schriftlosen Völker*, p. 15 sqq.

²⁷ Vezi Brinton, *Primitive Religion*, p. 47 sq.; Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1922.

principiu și cad *sub* el, fără a fi stabilite în formularea lor concretă numai *prin* el și fără a fi, de asemenea, determinabile numai prin el. În acest loc ia naștere pentru gândirea teoretică și pentru știința teoretică a naturii problema „contingentului” – căci pentru ele „contingent” nu înseamnă ceea ce cade în afara universalității formei legii, ci ceea ce rezidă într-o modificare nedeductibilă a acestei forme. Iar dacă gândirea teoretică ține să conceapă și să determine în vreun fel, din perspectiva legii universale a cauzalității acest „contingent”, ea trebuie – după cum s-a arătat în detaliu în „Critica facultății de judecare teleologice”²⁸ – să recurgă la altă categorie. Locul principiului pur de cauzalitate este luat acum de principiul finalității: căci „legitatea contingentului” este ceea ce noi numim finalitate²⁹. Însă, în această privință, mitul urmează calea opusă. El debutează cu intuiția acțiunii caracterizate de finalitate – căci toate „forțele” naturii sunt pentru el manifestări ale voinței zeilor sau demonilor. Acest principiu constituie sursa de lumină care se revarsă treptat asupra totalității ființei – iar, în afara acestuia, mitul nu dispune de nicio altă posibilitate de a înțelege lumea. Pentru gândirea științifică, „a înțelege” un proces nu înseamnă nimic altceva decât a-l raporta la anumite condiții generale, a-l înscrie în acel complex de condiții universale pe care îl numim „natură”. Ea înțelege un fenomen, cum ar fi, de pildă, moartea unui om, numai dacă reușește să-i atribuie un loc în interiorul acestui complex de condiții și când îl poate recunoaște ca necesar din condițiile fiziologice ale vieții. Dar tocmai această necesitate a „cursului general al naturii”, presupunând că el s-ar putea ridica la ideea acesteia, rămâne pentru mit pură contingentă, deoarece ea nu reușește să explice tocmai faptul care captează și spre care se orientează în întregime interesul mitului: *aici* și *acum*-ul cazului singular, moartea tocmai a *acestui* om la *acest* timp. Caracterul individual al fenomenului pare să

²⁸ Partea a doua a *Criticii facultății de judecare* a lui Kant (n.t.).

²⁹ Pentru completarea celor de mai sus, vezi analiza *Criticii facultății de judecare* în scrierea mea *Kants Leben und Lehre*, ediția a treia, Berlin, 1922, p. 310 sqq.

devină „inteligibil” numai prin raportarea lui la ceva nu mai puțin individual, la un act personal de voință, care, în calitate de act liber, nu mai necesită nicio explicație. Câtă vreme tendința conceptului general este de a gândi libertatea acțiunii ca determinată, considerând că aceasta este prescrisă de o ordine cauzală univocă, mitul dizolvă caracterul determinat al fenomenului în libertatea acțiunii – astfel ambele, gândirea științifică și gândirea mitică, „explică” un proces interpretându-l fiecare din punctul ei specific de vedere.

Iar de acest fel de a înțelege conceptul de cauzalitate este legată o trăsătură care a fost mereu socotită drept caracteristică viziunii mitice despre lume: raportul aparte pe care ea îl prevede între *întregul* unui obiect concret și *părțile* lui singulare. În înțelegerea noastră empirică, întregul „se compune” din părțile sale; pentru logica cunoașterii naturii, adică pentru logica conceptului de cauză propriu științelor analitice, întregul „rezultă” din părțile sale. În concepția mitică niciuna dintre aceste afirmații nu este în fond valabilă; la acest nivel domnește încă o nediferențiere, o „indiferență” ideală și reală a întregului și părților. Întregul nu „are” părți și nu se divide în ele, ci partea *este* în mod nemijlocit întregul, ea acționează și funcționează ca atare. Acest raport, acest principiu al „*pars pro toto*” a fost desemnat tocmai drept principiu fundamental al „logicii primitive”. Nu este vorba, din nou, de o simplă reprezentare în absență, ci de o determinare reală, de un raport concret și real, iar nu gândit în mod simbolic. Partea este, mitic vorbind, același lucru cu întregul, deoarece ea este purtătorul real al efectului, deoarece tot ceea ce suferă sau săvârșește ea, tot ceea ce i se întâmplă ei activ sau pasiv, este totodată o pătimire sau o acțiune a întregului. Conștiința părții ca atare, ca „simplă” parte, nu aparține încă intuiției nemijlocite, „naive” despre realitate, ci funcției de separare și ordonare a gândirii mijlocitoare care urcă regresiv de la obiecte ca unități concrete de lucruri la condițiile lor constitutive. Urmărind cursul gândirii științifice, se observă cum formarea conceptului de cauzalitate este strâns urmată de formarea categoriei întregului și părților și este rezultatul aceleiași direcții de analiză.

Faptul că întrebarea privind „originea” ființei se desprinde la începuturile gândirii speculative grecești de problema originii din cosmogoniile mitice se datorează asocierii ei cu întrebarea privind „elementele” ființei. „Arche”, în noul lui sens *filosofic*, în sens de „principiu”, înseamnă de atunci ambele lucruri: atât origine, cât și element. Lumea nu a „luat ființă”, ca în mit, din apa originară, ci apa reprezintă „ființa” sa, constituția ei materială durabilă. Și, deși această constituție este mai întâi căutată într-o materie singulară, într-o materie originară concretă, totuși conceptul de element suferă o asemenea deplasare încât locul concepției fizice despre lume este luat de perspectiva matematică, iar, odată cu ea, de forma fundamentală a *analizei matematice*. Astfel, nu pământul și aerul, apa și focul constituie acum „elementele” lucrurilor – și nu „iubirea” și „ura” sunt forțele fundamentale de natură semi-mitică care le leagă sau le separă unul de altul. Ființa se constituie acum ca un cosmos matematico-fizic, plecând de la cele mai simple configurații spațiale și mișcări ordonate de legi generale și necesare. Urmărind geneza doctrinei atomiste antice, se poate observa cum noile concepte de „fundament” și „cauzalitate” reclamă și produc din interiorul lor un nou concept de element și un nou raport între „întreg” și „părțile” sale. Ideea atomului reprezintă numai un moment singular în constituirea și dezvoltarea acelei viziuni generale despre ființă care își găsește expresia în conceptul lui Democrit de „legitate a naturii”, de „aitiologie”³⁰. Iar evoluția ulterioară pe care a cunoscut-o conceptul de atom în istoria științei confirmă în întregime această corelație. Atomii trec drept ultimele *părți* ale ființei, imposibil de divizat mai departe, doar atâta timp cât analiza *devenirii* crede că a găsit în ei un ultim loc de repaus. În schimb însă, în momentul în care continuă diviziunea cauzală a devenirii în factorii ei singulari, ea pătrunde și în acest loc, iar imaginea atomului suferă o schimbare. Atomul „se sparge” în alte elemente mai simple, care, de acum înainte, vor fi prezentate ca adevărații purtători ai fenomenului și

³⁰ Vezi detalii în această privință în articolul meu despre istoria filosofiei grecești în *Lehrbuch der Philosophie*, vol. I, editat de Max Dessoir.

vor constitui punctele de plecare pentru formularea relațiilor cauzale care le determină. Astfel, se dovedește că diviziunile și subdiviziunile pe care cunoașterea științifică le efectuează în privința ființei sunt întotdeauna expresia și, pentru a spune astfel, învelișul conceptual al relațiilor dintre legile prin care știința încearcă să cuprindă și să determine univoc lumea devenirii. Întregul nu este atât suma părților lui, cât rezultatul raporturilor lor reciproce, și exprimă unitatea actului dinamic de conectare, la care fiecare element singular „ia parte” și la a cărui realizare fiecare contribuie din locul pe care îl ocupă.

Însă chiar și în acest punct mitul prezintă reversul acestui raport și oferă proba contrarie. Deoarece mitul nu cunoaște forma de gândire proprie analizei cauzale, pentru el nu există granița netă pe care abia această formă de gândire o pune între întreg și părțile sale. Chiar și acolo unde, în intuiția empirică a simțurilor, lucrurile par a ne fi date de la sine ca separate și distincte, mitul înlocuiește această separare și alăturare sensibilă a lucrurilor printr-o formă caracteristică lui de „întrepătrundere”. Întregul și părțile lui sunt întreșesute, sunt, pentru a spune astfel, conectate prin destin – și rămân astfel chiar și atunci când se vor fi separat în fapt unul de altul. Ceea ce este aplicat părții, este totodată aplicat, chiar și după această separare, și întregului. Cel care pune stăpânire pe o parte, oricât de neînsemnată, a corpului unui om, chiar și pe numele, umbra sau reflexia în oglindă a lui – care, în sensul intuiției mitice sunt tot atâtea „părți” reale ale acelui om – acela intră în posesia omului însuși și dobândește putere magică asupra lui. Întreaga „fenomenologie a magiei”, considerată strict formal, are la origine această premisă fundamentală, în care viziunea „complexă” a mitului se distinge cu fermitate de particularitatea conceptului „abstract”, sau, mai precis, abstractizant și analizant.

Influența acestei forme de gândire se face simțită atât în privința *timpului*, cât și în cea a *spațiului*: ea modelează în funcție de ea atât înțelegerea succesiunii, cât și pe cea a simultaneității. În ambele cazuri, gândirea mitică are tendința de a neglija pe cât posibil acea descompunere analitică a ființei în momente și condiții parțiale

autonome, descompunere cu care începe și care este tipică înțelegerii științifice a naturii. Conform reprezentării fundamentale a magiei „simpatetice”, există o legătură generală, un adevărat *nexus* cauzal între tot ceea ce, grație vecinătății în spațiu sau legăturii cu același întreg material poate fi caracterizat, dintr-un punct de vedere încă exterior, ca „fiind unit”. A abandona undeva resturi dintr-un prânz ce a fost luat, sau oase dintr-un animal ce a fost mâncat, poate ascunde mari pericole: căci tot ceea ce se întâmplă cu aceste resturi, ca efect al unei influențe magice ostile, se întâmplă și hranei din corpul celui care a consumat-o și deci acelei persoane. Odată tăiat, părul unui om, unghiile sau excrementele lui trebuie îngropate și ascunse sau nimicite prin foc pentru a nu cădea în mâinile unui vrăjitor vrăjmaș. La anumite triburi de indieni, odată obținută saliva unui dușman, aceasta este introdusă într-un cartof care este atârnat în horn: pe măsură ce cartoful se usucă din cauza fumului, dispar și puterile dușmanului respectiv³¹. Cum se poate vedea, corelația „simpatetică” presupusă între diferitele părți singulare ale corpului rămâne perfect indiferentă la separarea lor fizică și spațială. Grație acestei corelații, divizarea organismului în părți, precum și delimitarea netă a ceea ce părțile înseamnă în sine și ce înseamnă ele pentru întreg este suprimată. Atunci când prezintă și explică procesele vitale, viziunea conceptual-cauzală fragmentează fenomenul organic global în activități și operații caracteristice singulare. Viziunea mitică, în schimb, nu ajunge niciodată să opereze o astfel de separare a organismului în procese elementare și, deci, nicio „articulare” propriu-zisă a organismului. O parte oarecare a corpului, chiar una „anorganică”, fie și unghia degetului mic de la picior, are, prin ceea ce semnifică ea din punct de vedere *magic* pentru întreg, aceeași valoare ca oricare altă parte a corpului: în locul unei structuri organice, care presupune întotdeauna o diferențiere organică, aici domnește simpla echivalență. Viziunea mitică rămâne la simpla reunire a unor fragmente materiale, fără a trece la

³¹ Vezi Frazer, *The Golden Bough*, ediția a treia, vol. II, pp. 126 sq., 258 sqq., 287 ed *passim*.

o structurare ierarhică a *funcțiilor*, care să fie diferențiate fiecare în parte în funcție de condițiile ei specifice. Și pe cât de puțin se diferențiază părțile fizice ale organismului în funcție de semnificația lor, pe atât de puțin se disting determinările temporale și momentele singulare ale fenomenului în funcție de semnificația lor cauzală. Dacă un luptător este rănit printr-o săgeată, el poate, în reprezentarea magică, să se vindece sau să-și atenueze durerile punând săgeata într-un loc răcoros sau ungând-o pe ea cu tinctură. Oricât de ciudat ni s-ar părea acest fel de „cauzalitate”, ea devine inteligibilă gândindu-ne că aici săgeata și rana, în calitate de „cauză” și „efect”, sunt încă lucruri ce nu pot fi descompuse, unități simple. Din punctul de vedere al concepției științifice despre lume, un „lucru” nu este niciodată pur și simplu cauza altuia: efectul pe care el îl produce asupra acestuia nu are loc decât în anumite condiții determinate și mai cu seamă într-un *moment temporal* clar delimitat. Raportul de cauzalitate nu este aici un raport între lucruri, ci un raport între *modificările* care afectează anumite obiecte în anumite momente. Urmărind derularea cronologică a fenomenului și descompunând-o în „faze” diferite, clar distincte unele de altele, cunoașterea științifică atinge, pe măsură ce progresează, o configurare tot mai complexă și mai mediată a corelațiilor cauzale. Nu săgeata poate fi socotită aici cauza rănii – săgeata nu face decât să producă la un anumit moment (t_1), în care pătrunde în corp, o anumită modificare care este urmată mai departe (în următoarele momente t_2 , t_3 etc.) de alte serii de modificări ale organismului, care trebuie gândite toate drept condiții parțiale necesare ale rănii. Deoarece mitul și magia nu efectuează niciodată o astfel de separare în condiții parțiale, care să posede fiecare doar o valoare *relativă* în raport cu relația globală de influențare, pentru ele există în principiu tot atât de puține limite care să separe momentele timpului pe cât există astfel de limite care să separe părțile unui întreg spațial. Corelația magică simpatetică se păstrează dincolo de diferențele spațiale și temporale: așa cum dizolvarea coexistenței spațiale, separarea fizică de acel corp a uneia din părțile sale nu suprimă relația de influențare dintre acestea, la fel

frontierele dintre „înainte” și „după”, dintre „mai devreme” și „mai târziu” se confundă. Asta înseamnă, mai precis, că relația magică nu are nevoie de a se *stabili* între elemente spațiale și temporale separate – aceasta ar fi numai expresia reflexivă mijlocită a raportului –, ci ea împiedică din capul locului fragmentarea în elemente: și chiar acolo unde viziunea *empirică* pare să indice o separare nemijlocită, ea este de îndată suprimată în viziunea magică, iar tensiunea dintre ceea ce este diferit din punct de vedere spațial și temporal se dizolvă în identitatea simplă a „fundamentului” magic³².

O altă consecință a acestei limite impuse concepției mitice se manifestă în *viziunea material-substanțială asupra acțiunii*, viziune ce îi este caracteristică. Analiza logică și cauzală a fenomenului vizează în principal descompunerea în cele din urmă a datului în *procese* simple pe care le cercetăm în sine și le observăm în regularitatea derulării lor. Viziunea mitică, în schimb, procedează invers: chiar și atunci când se consacră studierii procesului unui fenomen și ridică problema nașterii și originii acestuia, ea consideră „geneza” însăși ca fiind deja legată de o *existență* concretă dată. Ea nu cunoaște și nu înțelege procesul acțiunii decât în maniera unui simplu schimb între forme de existență concret-individuale. În cazul analizei logice, se pleacă de la „lucru”, de la abordarea „substanțială”, și se ajunge la „condiție”, la abordarea „funcțională”; în cazul mitului, până și viziunea devenirii rămâne atașată viziunii existenței simple. Câtă vreme cunoașterea se mărginește tot mai mult, pe măsură ce progresează, să-și adreseze în privința devenirii pura întrebare „cum?”, adică să-și pună problema formei legii ei, mitul își adresează, în aceeași privință a devenirii, exclusiv întrebările „ce?”, „din ce?” și „spre ce?”. Și el pretinde ca ambele răspunsuri la ultimele două întrebări („din ce?” și „spre ce?”) să i se ofere în deplina lor determinare materială. Cauzalitatea nu este în acest caz o formă de

³² Am încercat să arăt în studiul meu „Die Begriffsform im mythischen Denken” (*Studien der Bibliothek Warburg*, I, Leipzig, 1921) faptul că aceeași formă de a gândi „cauzalitatea” mitică se regăsește nu numai în magie, ci chiar și la nivelurile cele mai înalte ale gândirii mitice, în special în sistemul *astrologiei*.

relaționare proprie gândirii în calitatea ei de mediere, gândire ce se instituie ca ceva autonom și caracteristic „între” elementele izolate pentru a le uni și separa; dimpotrivă, momentele rezultate din descompunerea devenirii posedă și păstrează încă în mod veritabil caracterul de *cauze*³³, adică de lucruri concrete și independente. Atunci când gândirea conceptuală separă în „cauze” și „efecte” o serie continuă de evenimente, ea este concentrată în esență pe modalitatea, continuitatea și regula *trecerii*, pe când mitul își satisface nevoia de explicare deja atunci când *începutul* și *sfârșitul* procesului sunt în general bine diferențiate. O mulțime de mituri despre creație relatează că lumea a luat naștere dintr-un astfel de lucru simplu, originar și inițial [*Ur-sache*], din oul sau frasinul cosmic. În mitologia nordică, lumea a fost formată din trupul gigantului Ymir: din carnea lui s-a făcut pământul, din sânge marea furtunoasă, din oase munții, din păr copacii, iar din craniu bolta cerească. Aceasta însă este o formă tipică de reprezentare, lucru dovedit de analogia directă cu un imn vedic de creație în care se arată că ființele vii, viețuitoarele din aer și din ținuturile sălbatice, precum și soarele, luna și aerul înconjurător provin din membrele lui Purușă, omul care a fost sacrificat de zei. Iar aici iese și mai pregnant în evidență substanțializarea particulară ce este esențială oricărei gândiri mitice: căci pe această cale nu este explicată nașterea doar a unor obiecte singulare concret perceptibile, ci și formarea unor relații extrem de complexe și de mediate. Chiar și cântecele și melodiile, versurile și formulele sacrificiale au luat naștere din diferite părți ale lui Purușă; iar diferențele și ierarhiile sociale prezintă aceeași origine concretă și materială. „Brahmanul a fost gura lui,/ Brațele s-au prefăcut în războinic (*rājanya*);/ Coapsele sale sunt ce este lucrătorul (*vaiśya*);/ Din picioare s-a născut slujitorul (*sūdra*).”³⁴ În timp

³³ Termenul german folosit aici este „*Ur-sachen*”; fără cratimă el înseamnă „cauze”, însă despărțirea lui în acest fel pune în evidență termenul „*lucruri*” („*Sachen*”), cuvântul compus putând fi tradus prin „*lucruri originare*” (*n.t.*).

³⁴ *Rig-Veda*, X, 90 (tr. rom. de Radu Bercea, în *Cele mai vechi Upanișade*, Editura Științifică, București, 1993, p. 226); o traducere a cântecului lui Edda, care descrie

ce gândirea conceptual-cauzală se străduiește să descompună orice existent în relații și să-l înțeleagă pe baza lor, chestionarea mitică a originii nu-și găsește răgazul decât atunci când raportează în mod invers până și ansamblurile încalcate de relații – precum ritmurile unei melodii sau organizarea castelor – la un existent material anterior dat. Conform acestei forme originare de gândire, pentru mit orice determinare sau proprietate trebuie să devină în cele din urmă un *corp*. Diferențele dintre brahman, luptător și *sūdra* nu se explică decât prin faptul că ele conțin substanțe diferite (*brahma*, *kshatra*) care îi transferă celui care participă la ele natura lor particulară. Conform manierei de reprezentare specifice teologiei vedice, într-o femeie rea și infidelă locuiește „corpul ucigător de soț”, iar într-o femeie sterilă „corpul (*tanu*) privat de fii”³⁵. În astfel de definiții se face simțit conflictul intern, dialectica în care se mișcă modul mitic de reprezentare. Imaginația mitică insistă să „spiritualizeze” cosmosul, să-l înzestreze cu viață și suflet; însă, legând toate calitățile și activitățile, toate stările și relațiile de un substrat stabil, *forma de gândire* mitică sfârșește întotdeauna la extrema opusă: la un fel de materializare a conținuturilor spirituale.

Gândirea mitică încearcă, este adevărat, să stabilească un fel de *continuitate* între „cauză” și „efect”, inserând între acestea, în calitate de stare inițială și stare finală, o întreagă serie de termeni intermediari, însă și aceștia păstrează în întregime caracterul de lucruri. Din punctul de vedere al cauzalității analitice a științei, continuitatea fenomenului este în esență stabilită atunci când este evidențiată o lege unitară, o funcție analitică prin care gândirea să poată stăpâni fenomenul în întregime și să poată determina trecerea de la un moment temporal la altul. Fiecărui moment temporal îi este desemnată o anumită „stare” a fenomenului, univoc determinată, care poate fi exprimată matematic prin anumite mărimi; însă aceste *diferite* valori cantitative, luate în întregime, constituie o

crearea lumii plecând de la corpul gigantului Ymir se găsește în Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, p. 517.

³⁵ Vezi detalii la Oldenberg, *Religion des Veda*, ediția a doua, p. 478 sqq.

singură serie de schimbări, deoarece însăși schimbarea care are loc în ele se supune unei reguli generale și este gândită ca provenind în mod necesar din ea. Această regulă evidențiază atât unitatea, cât și separarea diferitelor momente ale fenomenului, atât „continuitatea” cât și „discontinuitatea” lor. În schimb, gândirea mitică cunoaște la fel de puțin o astfel de unitate a legăturii momentelor, pe cât de puțin cunoaște o separare a lor. Ea concepe procesul de acțiune sub formă complet substanțială chiar și atunci când aparent îl descompune într-o multitudine de etape. Orice fel de acțiune este explicată prin faptul că o anumită calitate materială a unui lucru, proprie acestuia, trece succesiv în alte lucruri. Chiar și ceea ce în gândirea științifică și empirică trecea drept o simplă „proprietate”, o stare dependentă de lucru, dobândește acum caracter pe deplin substanțial și devine în mod nemijlocit transmisibil. Despre indienii Hupa, se relatează că ei consideră chiar și durerea o substanță³⁶. Iar faptul că până și calități pur „spirituale”, pur „morale” sunt în acest sens considerate substanțe transmisibile reiese dintr-o mulțime de prescripții rituale destinate să regleze aceste transiteri. Astfel, murdărirea, „miasma” care s-a abătut asupra unei societăți poate fi transferată unui singur individ, unui sclav de pildă, și îndepărtată prin sacrificarea acestuia. În timpul sărbătorilor targeliene grecești, ca de altfel și cu ocazia altor manifestări extraordinare, se îndeplinea în orașele ioniene un astfel de rit de ispășire³⁷, la originea căruia se află străvechi intuiții mitice fundamentale larg răspândite³⁸. Dacă avem în vedere sensul original al utilizării tuturor acestor mituri de purificare și ispășire, vom constata că nu este vorba în cazul lor de o simplă delegare simbolică, ci de un transfer în întregime real și de-a dreptul fizic³⁹. La populația Batak, cel care se află sub influența unui

³⁶ P.E. Goddard, „The Hupa” (Public. Americ. Archaeol. and Ethnol. University of California, *Archaeol.*, I, Berkeley, 1903/04).

³⁷ Vezi detalii despre acest rit la Rohde, *Psyche*, ediția a doua, II, 78.

³⁸ Referitor la răspândirea imaginii „țapului ispășitor”, vezi Frazer, „The Scapegoat” (*Golden Bough*, vol. II), ediția a treia, London, 1913.

³⁹ Vezi detalii la Farnell, *The Evolution of Religion*, New York and London, 1905, p. 88 sqq. și 177 sqq.

blestem poate să-l „facă să zboare” transferându-l unei rândunele și dându-i acesteia apoi drumul să zboare⁴⁰. Transferul poate avea loc nu numai asupra unui subiect animat ori viu, ci și asupra unui simplu obiect, lucru ce reiese din relatarea unui astfel de transfer din șintoism. Cel ce trebuie purificat primește de la preot o hârtie albă, decupată în forma unui veștmânt uman, denumită *kata-shiro* – „reprezentant al figurii (umane)” –, scrie pe aceasta anul și luna nașterii sale precum și sexul său, o freacă apoi de corpul lui și suflă peste ea; prin acest procedeu păcatele sunt transmise *kata-shiro*-ului. Ceremonia de purificare se încheie prin aruncarea acestui „șap ispășitor” într-un râu sau în mare, pentru ca cele patru divinități purificatoare să îl ducă în lumea inferioară și să îl facă să dispară acolo fără urmă⁴¹. Toate celelalte proprietăți și facultăți spirituale îi par de asemenea gândirii mitice ca fiind atașate câte unui *substrat* material determinat. În ceremoniile egiptene, încoronarea regelui oferă indicii nete asupra transferului, de o gradație bine determinată, al tuturor proprietăților și atributelor zeului asupra farao-nului, prin intermediul însemnelor regale particulare, prin sceptru, bici și sabie. În cadrul acestor ceremonii, ele nu sunt simple simboluri, ci talismane veritabile, care poartă și conservă puterile divine⁴². În manieră generală, conceptul mitic de putere se deosebește de cel științific prin faptul că puterea nu îi apare niciodată ca un *raport*

⁴⁰ Warneck, *Die Religion der Batak*, Göttingen, 1909, p. 13; regăsim concepții corespunzătoare acesteia și în India și în superstițiile populare germane. Hopkins remarcă în *Origin and Evolution of Religion*, New Haven, 1923, p. 163: „Every peasant woman in India who is afflicted leaves a rag infected with her trouble on the road, hoping someone else will pick it up, for she has laid her sickness” (în engl. în orig.). Pentru domeniul germanic, vezi Weinhold, *Die mythische Neunzahl bei den Deutschen*, Abh. der Berl. Akad. der Wiss., 1897, p. 51.

⁴¹ Karl Florenz, *Der Shintoismus* (în „Kultur der Gegenwart”, Partea I, capitolul III, 1, p. 193).

⁴² S.A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1903; găsim ceva analog și în cazul altor rituri, de exemplu în cazul riturilor ce oficiază căsătoria. Van Gennep remarcă în *Les rites de passage*, p. 191: „Toate aceste rituri de agregare trebuie luate nu în sens simbolic, ci în unul strict material, funia care leagă inelul, brățara, coroana care înconjoară etc. au o acțiune reală, coercitivă.” (în fr. în orig.), aici, (tr.rom. de Luica Berdan și Nora Vasilescu, Polirom, Iași, 1996, p. 121).

dinamic, ca expresie a unui ansamblu de relații cauzale, ci ca ceva de natura unui lucru sau a unei substanțe⁴³. Această putere de natură materială este răspândită pretutindeni în lume; însă ea este, pentru a spune astfel, condensată în anumite personalități dotate cu putere, în vrăjitor și preot, în căpetenie și războinic. Iar din acest întreg substanțial, din această rezervă de putere pot fi desprinse iarăși părți singulare și pot fi transmise altcuiva prin simpla atingere. Puterea magică a vrăjii pe care o posedă preotul sau căpetenia, „mana” care este concentrată în ei, nu le este atașată lor în calitate de subiecți individuali, ci poate fi mutată și transmisă altora în multiple feluri. De aceea, puterea mitică nu este, spre deosebire de cea fizică, doar o expresie sintetică, un rezultat și o „rezultantă” a factorilor și condițiilor cauzale, care nu pot fi gândite ca fiind „eficace” decât prin legarea lor, prin relațiile reciproce dintre ele. Puterea

⁴³ Această interpretare a gândirii mitice pare să fie direct contrazisă de teza pe care încearcă să o impună Graebner în lucrarea *Das Weltbild der Primitiven*, München, 1924, și care susține că pentru gândirea mitică „în cazul unui obiect particular, proprietățile, efectele și relațiile pe care acesta le are cu alte obiecte apar mult mai viu în conștiință [...] decât obiectul în substanța lui”. „Atributele joacă în gândirea primitivă un rol mult mai mare, iar substanțele un rol mult mai mic decât în gândirea noastră” (pp. 23, 132). Însă, dacă examinăm exemplele concrete care îi permit lui Graebner să-și întemeieze teza, ne dăm seama că nu atât starea de lucruri în sine, cât formularea acesteia duce la contrazicere. Căci, din aceste exemple reiese fără nicio umbră de ambiguitate faptul că gândirea mitică nu face diferențierea netă între substanțe, pe de-o parte, și „atribute”, „relații” și „puteri”, pe de altă parte; ea condensează mai degrabă tot ceea ce este în concepția noastră „simplu” atribut sau simplă relație dependentă într-un lucru autonom, subzistent în sine. Conceperea critic-științifică a conceptului de substanță prevede că, pentru a relua expresia lui Kant, „permanența realului în timp” reprezintă schema substanței și trăsătura ei caracteristică pe baza căreia ea este recunoscută empiric; dar acest fel de a concepe substanța îi este total străin gândirii mitice care permite o „transformare” infinită a substanțelor unele în altele. Însă, pe baza acestui fapt, nu putem conchide, o dată cu Graebner, că „dintre cele două categorii principale ale gândirii umane, categoriile de cauză și de substanță, prima are o acțiune mult mai puternică în gândirea primitivă decât a doua” (p. 24) – deoarece distanța dintre ceea ce este desemnat prin „cauzalitate” în sens mitic și conceptul științific de cauzalitate nu este, așa cum am arătat mai sus, cu nimic mai redusă decât este această distanță în privința reprezentării substanței.

mitică este un existent particular și material care poate să migreze ca atare dintr-un loc în altul, de la un subiect la altul. La populația Ewe de exemplu, pot fi cumpărate uneltele care țin de o vrajă, precum și secretele sale; în posesia puterii vrăjii nu se poate însă intra decât printr-un transfer fizic care se realizează prin amestecul de salivă și de sânge al celui care vinde vraja și al celui care o cumpără⁴⁴. De asemenea, boala de care suferă un om nu este, mitic vorbind, nicio-dată un *proces* care se desfășoară în corpul lui în anumite condiții empirice generale cunoscute, ci este un demon care a pus stăpânire pe el. Iar accentul cade aici nu atât pe concepția animistă, cât pe cea substanțialistă – căci așa cum boala poate fi concepută ca o ființă demonică având un suflet, ea poate fi considerată la fel de bine ca un *corp* străin care a pătruns în om⁴⁵. Abisul care separă această formă mitică de medicină, de știința medicală empirică, așa cum a fost ea fondată pentru prima oară în gândirea greacă, este pus în evidență atunci când *corpus*-ul hipocratic este comparat cu terapeutica preotului Asklepios din Epidauros sau cu a altora asemenea lui. În general, în gândirea mitică, faptul de a conferi însușirilor, proceselor, forțelor și activităților natură de lucru este recurent și duce

⁴⁴ Spieth, *Die Religion der Eweer*, p. 12. Acest transfer al *mana*, al puterii magice a vrăjii – care în sensul concepției mitice nu este de fapt un transfer, de vreme ce puterea se conservă în perfectă *identitate* substanțială – este perfect ilustrat într-o tradiție a populației Maori. În aceasta, se relatează cum Maori au sosit în ținutul unde locuiesc acum cu o pirogă, Kurahoupo sau Kurahaupo. „Conform versiunii Te Kahui Kararehe, piroga în care acești Maori porniseră spre o nouă patrie se sfârșimă imediat după începutul călătoriei de coastele Hawaikis. Naufragiul fusese produs de o vrajă invidioasă pe *mana-kura* acelei pirogi. Însă intenția ostilă a celor care vruseseră să nimicească *mana* acelei pirogi a fost contracarată, căci căpetenia pirogii Kurahoupo, Te Moungaroa, numit «incarnarea puterii *mana* a pirogii Kurahoupo» sosi totuși în Noua Zeelandă, deși cu o altă pirogă. [...] La sosirea lui (conform acestei teorii a incarnării), Te Moungaroa se prezentă celorlalte triburi Maori cu cuvintele: «*Eu sunt piroga Kurahoupo*». („The Kurahoupo Canoe”, *Journal of the Polynesian Society*, N. S., II, p. 186, citat după Fr. Rud. Lehmann, *Mana – der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen“ bei Südseevölkern*, Leipzig, 1922, p. 13).

⁴⁵ Vezi detalii în această privință la Thilenius, *Globus*, vol. 87, p. 105 sqq. și la Vierkandt, *Globus*, vol. 92, p. 45; vezi și Howitt, *The Native Tribes of South East Australia*, p. 380 sqq.

frecvent la materializarea lor imediată⁴⁶. S-a sugerat chiar că posibilitatea de a desprinde și transmite simplele proprietăți și calități s-ar explica printr-un principiu „emanatist” care ar domina gândirea mitică⁴⁷. Ne vom putea apropia însă de sensul și originea acestui mod de a gândi dacă vom ține seamă că, chiar în cunoașterea științifică, distincția netă dintre lucru, pe de o parte, și proprietate, stare și relație, pe de altă parte, nu se impune decât treptat și în urma a îndelungate lupte de gândire. Chiar și aici se întâmplă deseori ca granițele dintre „substanțial” și „funcțional” să se șteargă și să se ajungă la o ipostază semi-mitică a conceptelor pure de funcție și relație. Conceptul de forță fizică nu s-a eliberat decât foarte lent din această acaparare. Istoria fizicii nu încetează să ne prezinte încercările mereu reînnoite de a înțelege și clasifica diferitele forme de acțiune, considerându-le ca fiind legate de anumite *substanțe* și de transmiterea lor dintr-un punct al spațiului în altul, de la un „lucru” la altul. Fizica secolului al XVIII-lea și începutului secolului al XIX-lea vorbea încă de o „substanță calorică” ori de o „materie” electrică sau magnetică. Însă, câtă vreme tendința proprie gândirii științifice critice și analitice este de a se elibera tot mai mult de această manieră substanțialistă de reprezentare, stă în natura mitului ca, în pofida caracterului „spiritual” al *obiectelor* și *conținuturilor* lui, el să rămână atașat de corpuri cât privește „logica” și *forma* conceptelor lui. Am încercat până acum să caracterizăm această logică doar în trăsăturile ei cele mai generale – vom urmări acum mai departe felul în care conceptele de obiect și de cauză specifice gândirii mitice se răsfrâng asupra conceperii și formării *singularului*, fapt ce va servi la determinarea în mod decisiv și a tuturor „categoriilor” *particulare* ale miticului.

⁴⁶ La triburile Algonkin din America de Nord, *manitu* este definit ca un fel de „forță materială misterioasă” care se poate manifesta și poate pătrunde pretutindeni. „Omul care se află într-o baie cu aburi își face deseori tăieturi pe brațe și pe picioare pentru ca ceva din *manitu*, trezit în pietre de căldură și care, grație apei aruncate pe aceste pietre, se răspândește prin aburi, să poată intra în corpul său”. Vezi Preuß, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, p. 54.

⁴⁷ Vezi Richard Karutz, „Emanismus”, *Zeitschr. für Ethnol.*, vol. 45; vezi și Fr.R. Lehmann, *Mana*, pp. 14, 25, 111 *ed passim*.

Capitolul II

Categoriile particulare ale gândirii mitice

Comparând imaginea empiric-științifică despre lume cu cea mitică, vom constata de îndată că opoziția dintre ele nu se datorează faptului că ele ar utiliza categorii total diferite în studierea și interpretarea realului. Mitul se distinge de cunoașterea empiric-științifică nu prin natura și calitatea categoriilor utilizate, ci prin *modalitatea* acestora⁴⁸. Modalitățile de relaționare de care ambele se folosesc pentru a da multiplicității sensibile forma unității și pentru a constrânge fluxul disparat să ia o formă prezintă o analogie și o corespondență deplină. Aceleași „forme” generale ale intuiției și gândirii constituie unitatea conștiinței ca atare, iar, cu aceasta, ele constituie deopotrivă unitatea conștiinței mitice, ca și a celei ce-i revine cunoașterii pure. În această privință, se poate afirma că fiecare dintre aceste forme, înainte de a-și primi configurația și marca logică determinată, trebuie să fi trecut anterior printr-un stadiu mitic. Felul în care știința astronomică concepe imaginea universului, a cosmosului și a organizării corpurilor cerești în spațiu are drept fundament originar intuiția astrologică a spațiului și a fenomenelor din spațiu. Înainte de a deveni mecanică pură și modelare matematică a fenomenelor cinetice, teoria generală a mișcării era condusă, atunci când încerca să răspundă la întrebarea privind originea mișcării, la problema mitică a creației și la cea a „primului motor”. Iar, la fel ca spațiul și timpul, și conceptul de număr, înainte de a deveni un concept pur matematic, se dovedește a fi un concept mitic și o premisă care, deși încă străină conștiinței mitice primitive, stă la baza tuturor construcțiilor ei ulterioare mai elaborate. Cu mult înainte de a deveni pură unitate de măsură, numărul era venerat ca „număr sacru”, iar ceva din această venerare mai planează încă asupra începuturilor matematicii științifice. Explicația

⁴⁸ În privința conceptului de modalitate, vezi vol. I, p. 40 *sqq.*

mitică și cea științifică despre lume sunt deci, în sens abstract, dominate de aceleași genuri de relație, de unitate și pluralitate, de „proximitate”, „coexistență” și „succesiune”. Însă fiecare dintre aceste concepte, atunci când este replasat în sfera mitică, cunoaște o particularizare cu totul specială și o „nuanțare” caracteristică. Această nuanțare pe care fiecare concept o primește în interiorul conștiinței mitice pare a fi la prima vedere ceva pur individual pe care îl putem doar resimți, dar care nu poate fi mai departe cunoscut sau înțeles. Totuși, la baza acestui element individual se află unul general. La o examinare mai atentă, se dovedește că în natura specială și particularitatea fiecărei categorii se repetă un anumit *tip* de gândire. Structura fundamentală a gândirii mitice care se manifesta în orientarea conștiinței mitice a obiectului și în caracterul conceptelor ei de realitate, substanță și cauzalitate, se răspândește mai departe – ea cuprinde și determină și produsele proprii acestei gândiri, marcându-le cu amprenta ei.

În interiorul cunoașterii pure, relația și determinarea obiectivă se raportează la forma fundamentală a judecății sintetice: „Spunem că cunoaștem *obiectul*, atunci când am operat în diversul intuiției o unitate sintetică”. Unitatea sintetică este însă, în esență, o unitate sistematică: ea nu încetează niciun moment a se produce și cuprinde progresiv întregul experienței, transformând-o într-un întreg logic coerent, într-o totalitate de „temeiuri” și „consecințe”. În această construcție ierarhică de temeiuuri și consecințe, fiecare fenomen, fiecare existență și fenomen au un loc bine determinat, grație căruia ele se *diferențiază* de toate celelalte, dar și grație căruia se *raportează* la toate celelalte. Acest lucru se reliefează cel mai clar în imaginea matematică despre lume. O existență sau un fenomen este descris în particularitatea lui atribuindu-i-se valori numerice sau cantitative bine definite, caracteristice lui. Însă toate aceste valori se relaționează unele cu altele prin anumite ecuații și corelații funcționale formând o serie organizată după anumite legi, o „*structură*” stabilă de măsuri exacte. În acest sens „conceptualizează” fizica modernă totalitatea fenomenelor, descriind fiecare fenomen

particular prin cele patru coordonate spațio-temporale ale sale x_1, x_2, x_3, x_4 și raportând modificarea acestor coordonate la legități ultime invariabile. Se vedește încă o dată, din acest exemplu, că pentru gândirea științifică actele fundamentale de reunire și diviziune nu sunt distincte sau opuse, ci că, prin același proces logic, se efectuează ambele: atât separarea netă a particularului, cât și sinteza acestuia în unitatea sistematică a întregului. Iar rațiunea profundă a acestui fapt se află în însăși natura judecății sintetice. Căci judecata sintetică se distinge de cea analitică prin faptul că ea nu gândește unitatea pe care o produce ca pe o *identitate* conceptuală, ci ca pe o unitate a *diversului*. Fiecare element care este pus în judecata sintetică nu este numai „în sine însuși” și nu rămâne logic în el însuși, ci se raportează corelativ la un „altul”. Pentru a reda schematic acest raport, să desemnăm elementele relației prin a și b , iar relația care le menține împreună prin R – iată că orice astfel de raport prezintă o triplă *articulare*. Cele două elemente fundamentale (a și b) nu numai că se diferențiază clar și distinct unul de altul prin relația pe care o întrețin și grație ei, ci, mai mult, *forma* relației însăși (R) reprezintă, față de conținuturile care se ordonează în ea, ceva nou și specific. Ea ține de un alt plan de semnificație decât cel al conținuturilor însele; ea nu este ea însăși un conținut, un lucru particular, ci un *raport* universal, pur ideal. Pe astfel de relații ideale se întemeiază ceea ce cunoașterea științifică desemnează prin „adevăr” al fenomenelor, căci prin acest termen nu se înțelege altceva decât însăși totalitatea fenomenelor, luate nu în existența lor concretă, ci transpuse sub forma unei *coerențe* de gândire, care se bazează în mare măsură și în mod necesar atât pe acte de relaționare, cât și de diviziune logică.

Mitul tinde de asemenea spre o „unitate a lumii”, iar, pentru a satisface această tendință, el urmează linii bine definite ce îi sunt trasate de către „natura” lui spirituală. Încă de la stadiile inferioare ale gândirii mitice, în care mitul pare a fi dominat încă de impresia sensibilă imediată și de instinctele senzoriale cele mai elementare ale vieții, încă de la modul magic de a percepe lumea, în care aceasta

era lăsată să se risipească într-o multitudine de puteri demonice, se pot întrezări anumite trăsături care anunță o viitoare organizare a acestor puteri. Pe măsură ce mitul se ridică spre forme tot mai elaborate și transformă demonii în zei care dispun de individualitate și de istorie proprie, aceste puteri se delimitează una de alta tot mai clar în privința esenței și eficacității. Asemenea cunoașterii științifice ce tinde spre o ierarhie a legilor, spre un sistem ordonat ierarhic al temeiurilor și consecințelor, la fel tinde mitul spre o ierarhizare a puterilor și figurilor divine. Lumea devine pentru el din ce în ce mai transparentă pe măsură ce o împarte diferiților zei și încredințează protecției unui anumit zeu câte un domeniu particular al existenței și al activităților omenești. Dar, pe măsură ce lumea mitică se țese într-un întreg, acest întreg intuitiv prezintă un caracter total diferit de cel al întregului conceptual prin care cunoașterea încearcă să unească realitatea. Nu relațiile ideale sunt cele care constituie aici formal lumea obiectivă după legi generale și determinate – aici orice existent se pierde în particularități concret figurate. Iar această opoziție care devine evidentă la nivelul *rezultatului* se fundamentează, în cele din urmă, pe o opoziție la nivel de *principiu*. Fiecare legătură singulară care este realizată în gândirea mitică poartă deja acel caracter care abia la nivelul întregului va ajunge la deplină claritate și evidență. În vreme ce cunoașterea științifică nu poate lega elemente decât separându-le totodată unul de altul în cadrul aceluiasi act critic fundamental, mitul strânge tot ceea ce atinge într-o unitate nediferențiată. Relațiile pe care el le instituie sunt de așa natură încât termenii care intră în aceste relații nu stabilesc numai un raport ideal reciproc, ci devin identici unul cu altul, devin unul și același *lucru*. Elementele care, în sens mitic, intră în simplă „atingere” – înțeleasă ca proximitate spațială sau temporală, ca vreo asemănare, fie ea și îndepărtată, ori ca apartenență la aceeași „clasă” sau „gen” – încetează în principiu să mai fie eterogene și multiple, deoarece dobândesc o unitate substanțială de esență. Iar acest fapt este evident deja la nivelurile inferioare ale mitului. Orientarea fundamentală a viziunii magice despre lume a

fost astfel descrisă: „Este ca și cum obiectul singular nu poate fi considerat separat în sine, odată ce trezește interesul magic, deoarece el poartă cu el apartenența la alte obiecte cu care se identifică în asemenea măsură încât fenomenul exterior nu mai reprezintă decât un fel de înveliș, o mască”⁴⁹. Prin această trăsătură, gândirea mitică se dovedește o gândire „concretă” în sensul propriu al cuvântului: tot ceea ce ea atinge suferă în sine o concretizare specială, și fuzionează cu ea. În timp ce cunoașterea științifică tinde spre *corelarea* elementelor clar separate, concepția mitică lasă să *coincidă* în cele din urmă elementele pe care le leagă. Unitatea legăturii – în calitate de unitate sintetică, deci ca unitate a *diversului* – este înlocuită în gândirea mitică cu omogenitatea lucrurilor, cu coincidența lor; iar acest lucru devine inteligibil atunci când ne gândim că în viziunea mitică nu există în fond decât o singură dimensiune a relației, un singur „plan de existență”. În cunoaștere, conceptul pur de relație se interpune *între* elementele pe care le leagă, căci el nu face parte din aceeași lume ca cea a elementelor și nu dispune de o *existență* comparabilă cu cea materială a lucrurilor: el are numai o *semnificație* ideală. Istoria filosofiei și istoria științei arată că, atunci când se naște conștiința poziției aparte pe care o ocupă conceptele pure de relație, acest fapt întemeiază o nouă epocă a spiritului științific. Prima caracteristică strict logică a acestor concepte este de a valorifica ca moment decisiv o opoziție: „formele” pure ale intuiției și ale gândirii sunt desemnate ca un neant, ca un μη ὄν, pentru a le deosebi de modul de existență propriu lucrurilor și fenomenelor sensibile. Însă, pentru mit, nu există un astfel de neant care să întemeieze mediat ceea ce există, „adevărul” fenomenelor: el nu cunoaște decât ceea ce există și acționează în mod nemijlocit. De aceea, relațiile pe care el le instituie nu sunt legături la nivelul gândirii prin care elementele care intră în aceste relații să fie totodată legate și separate, ci sunt un fel de chit care îmbină cumva împreună tot ceea ce este mai eterogen.

⁴⁹ Preuß, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, p. 13.

Această lege particulară a *concreșcenței sau coincidenței membrilor relației în gândirea mitică* poate fi regăsită în toate categoriile ei particulare. Începând prin a considera categoria *cantității*, se vedește că gândirea mitică nu instituie nicio graniță între întreg și părțile sale, cum, de altfel, pentru ea, partea nu *suplește* întregul, ci chiar *este* întregul. În viziunea științifică, care consideră cantitatea ca pe o formă sintetică de relație, mărimea este un unu din multiplu: adică unitatea și multiplul reprezintă pentru ea momente la fel de necesare, strict corelative. Legarea elementelor într-un „întreg” presupune separarea netă, diferențierea lor ca elemente. Astfel, numărul este definit de către pitagoreici ca ceea ce aduce toate lucrurile la armonie în interiorul sufletului și care le conferă prin aceasta corporalitate, distingând raporturile lucrurilor limitate și nelimitate. Și tocmai pe această distincție se bazează necesitatea, dar și posibilitatea oricărei armonii: „căci lucruri asemenea și înrudite nu ar fi avut deloc nevoie de armonie; însă cele neasemenea și cu întocmire inegală era necesar să fie închise în cuprinsul unei astfel de armonii, prin care urmează mereu să fie ținute laolaltă în cosmica lor rânduială”⁵⁰. În locul unei astfel de armonii, care este „uniunea lucrurilor celor mai variate și acord al vocilor celor mai diferite”⁵¹, gândirea mitică nu cunoaște decât principiul identității părții cu întregul. Întregul este partea, în sensul că el o pătrunde cu deplina lui esență mitică, încât el „se află” cumva în ea în mod sensibil și material. Părul, unghiile tăiate, hainele, amprenteale pașilor unui om conțin încă omul în întregul lui. Fiecare urmă pe care o lasă omul are valoare de parte reală a lui și poate acționa asupra întregului, punându-l în pericol pe acel om în întregul lui⁵². Această lege mitică a „participației” domnește nu numai în privința raporturilor reale, ci și în aceea a raporturilor pur ideale din punctul

⁵⁰ *Despre Pythagora și pythagorei*. Philolaos, fr. 6, (tr.rom. de Mihai Nasta, Editura Paideia, București, 2001, p. 28).

⁵¹ Aceasta reprezintă traducerea dată de Cassirer. În traducerea românească fragmentul este: „armonia este o unitate a elementelor ce rezultă din multiple combinații și un consens al sensurilor divergente.”; *ibid.*, fr. 10, p. 30 (n.t.).

⁵² Vezi în acest sens exemplele de mai sus, p. 66 sqq.

nostru de vedere. Genul însuși nu are față de ceea ce cuprinde, față de specia sau individul pe care le subsumează, un raport de determinare logică a unui particular de către general, ci el este prezent în mod nemijlocit în acest particular, trăiește și acționează în el. Între termenul singular și „conceptul” său generic nu există o simplă subordonare gândită, ci o supunere reală. Structura imaginii *totemice* despre lume, de pildă, nu poate fi explicată decât plecând de la această trăsătură esențială a gândirii mitice. Căci în clasificarea totemică a oamenilor și a universului nu are loc o simplă *subordona-*re a claselor oamenilor și lucrurilor, pe de o parte, față de anumite clase de animale și plante, pe de altă parte. Individul este gândit aici ca depinzând în mod real și ca fiind chiar identic cu strămoșul lui totemic. Conform celebrei relatări a lui Karl von den Steinen, triburile Trumai din nordul Braziliei afirmă că ei *sunt* animale acvatică, în timp ce Bororos se laudă că ei sunt papagali roșii⁵³, căci gândirea mitică nu cunoaște defel acel raport logic de subsumare prin care noi desemnăm relația unui „exemplar” cu specia sau genul lui. Ea transformă de fiecare dată acest raport logic într-unul de influențare reală și întrucât, în perspectiva ei, „asemănătorul” poate acționa numai asupra „asemănătorului”, într-unul de identitate reală.

Acest fapt este și mai evident atunci când considerăm lucrurile din punctul de vedere al *calității*, adică atunci când examinăm nu relația „întregului” cu „părțile” sale, ci pe aceea a „lucrului” cu „proprietățile” sale. Observăm și în acest caz aceeași coincidență particulară a termenilor relației: pentru gândirea mitică, proprietatea nu este atât o determinare „asupra” lucrului, cât expresia *totalității* lucrului însuși, privit însă numai sub un anumit aspect. Pentru cunoașterea științifică, determinarea reciprocă pe care ea o stabilește se bazează și în acest caz pe o *opозиție* care este întrucâtva conciliată prin chiar această determinare, dar care nu se șterge

⁵³ Karl v. d. Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1897, p. 307; alte exemple ilustrative ale acestei legi mitice a „participației” vezi și la Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, capitolul II.

niciodată. Căci subiectul proprietăților, „substanța” căreia ele îi sunt „inerente”, nu este ea însăși comparabilă cu nicio proprietate și nu poate fi concepută și indicată ca ceva concret, ci se opune, dimpotrivă, oricărei proprietăți particulare și chiar totalității acestor proprietăți: ea este „altceva”, ceva independent. „Accidente” nu sunt aici „bucăți” reale și concrete ale substanței; substanța reprezintă mijlocul ideal prin intermediul căruia ele sunt legate între ele și se raportează unele la altele. Pentru mit, în schimb, unitatea pe care o instituie se prefăce și aici, din nou, în simplă coincidență. Pentru gândirea mitică, în care tot ceea ce este real se restrânge la același plan, una și aceeași substanță nu „are” diferite proprietăți, ci fiecare particularitate ca atare *este* deja substanță: adică nu poate fi concepută în afara concretizării și reificării nemijlocite. Felul în care această reificare atinge orice fapt de natura unei situații ori proprietăți, precum și orice activitate și orice relație, s-a arătat deja mai sus⁵⁴. Principiul particular de gândire care se află la baza acestei reificări iese însă în evidență, în mod mai pronunțat decât la nivelurile primitive ale viziunii mitice despre lume, în momentul în care este pe cale să intre în legătură și să se întrepătrundă cu principiul fundamental al gândirii științifice, formând împreună cu acesta un fel de ființă hibridă: o „știință” semi-mitică a naturii. La fel cum constituirea astrologiei relevă poate în modul cel mai clar particularitatea conceptului de *cauzalitate* mitică⁵⁵, studiul structurii alchimiei va putea evidenția cel mai bine tendința particulară a conceptului de *calitate* mitică. Înrudirea dintre alchimie și astrologie, care poate fi urmărită de-a lungul întregii lor istorii⁵⁶, își află acum explicația sistematică: ea se întemeiază în cele din urmă pe faptul că ambele nu sunt decât două expresii ale aceleiași forme de gândire, adică gândirea mitic-substanțială asupra identității.

⁵⁴ Vezi mai sus, p. 87,

⁵⁵ Detalii în această privință se găsesc în studiul meu: „Die Begriffsform im mythischen Denken”, p. 29 sqq.

⁵⁶ Dovezi în acest sens vezi la H. Kopp, *Die Alchimie*, Heidelberg, 1886, precum și la Edm.O. v. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie*, Berlin, 1919.

Aceasta consideră că orice însușiri comune, precum și orice asemănare a unor lucruri diferite în privința aparenței sensibile sau a felului lor de a acționa se explică numai prin faptul că acestea „conțin” cumva una și aceeași cauză materială. În acest sens, alchimia consideră de pildă că diferitele corpuri iau naștere prin simplă agregare din anumite complexe de calități fundamentale simple. Fiecare însușire reprezintă în sine un anumit lucru elementar, iar din suma acestor lucruri elementare se alcătuieste lumea compusilor, lumea empirică a corpurilor. Cel care cunoaște amestecul acestor lucruri elementare cunoaște și secretul transformărilor lor și devine stăpânul lor, întrucât el nu se rezumă la a le cunoaște, ci le poate provoca el însuși. În acest fel, alchimistul poate obține „piatra filosofală” din mercurul obișnuit prin extragerea din el mai întâi a unei ape, adică a acelui element mobil și fluid care împiedică argintul viu să-și atingă adevărata perfecțiune. Sarcina ce trebuie apoi îndeplinită este de a „fixa” corpul astfel obținut, adică de a împiedica volatilizarea lui prin îndepărtarea elementului aerian pe care încă îl conține. În decursul istoriei ei, alchimia a făcut din aceste adăugări și substrageri de proprietăți un sistem extrem de ingenios și complex. Însă în aceste procedee de rafinare și de sublimare se mai fac încă bine simțite rădăcinile mitice. La baza tuturor operațiilor alchimice, oricum ar fi ele în particular, se află ideea esențială a transferului și desprinderii materiale a însușirilor și stărilor – aceeași idee deci care se regăsește și la un stadiu mai naiv și mai primitiv, de pildă în concepția despre „țapul ispășitor”⁵⁷. Fiecare alcătuire particulară pe care o posedă materia, fiecare formă pe care o poate lua, fiecare influență pe care o poate exercita, este aici ipostaziată într-o substanță particulară, într-o esență în sine⁵⁸. Știința modernă, și mai ales chimia modernă în forma pe care i-a dat-o Lavoisier, nu a depășit acest concept semi-mitic de proprietate caracteristic alchimiei, decât supunând în acest punct întreaga *problematică* unei

⁵⁷ Vezi mai sus, p. 87 sq.

⁵⁸ Vezi pentru detalii prezentarea lui Edm.O. v. Lippmann (mai ales p. 318 sqq.), precum și Berthelot, *Les Origines de l'Alchimie*, Paris, 1885.

transformări și răsturnări principiale. Pentru ea „proprietatea” nu este ceva simplu, ci ceva compus, nu este ceva original și elementar, ci ceva derivat, nu ceva absolut, ci ceva complet relativ. Ceea ce viziunea sensibilă numește „proprietate” și ceea ce crede ea că înțelege și concepe în mod nemijlocit prin aceasta, este descompus de către analiza critică într-un fel de acțiune particulară, într-o „reacție” specifică, ce are însă loc numai în *condiții* determinate. Astfel, inflamabilitatea unui corp nu mai indică prezența în el a unei anumite substanțe, flogistonul, ci semnifică un anumit comportament față de oxigen, la fel cum dizolvabilitatea unui corp indică de asemenea comportamentul față de apă sau față de un acid oarecare etc. Calitatea particulară nu mai apare acum ca ceva de natura lucrului, ci ca ceva în întregime condiționat – ca ceva care se descompune prin intermediul analizei cauzale într-o structură de relații. Dar aceasta înseamnă că și inversul este valabil: câtă vreme forma de gândire specifică acestei analize nu s-a dezvoltat, nici demarcația dintre „lucru” și „proprietate” nu este clar trasată, iar sferele categoriale ale acestor două concepte se întrepătrund pentru a se confunda în cele din urmă.

Nu mai puțin decât în cazul categoriei „întregului” și „părții”, precum și cel al categoriei „proprietății”, este reconfirmată opoziția tipică dintre mit și cunoaștere și în cazul unei noi categorii, cea a „*asemănării*”. Organizarea haosului impresiilor sensibile, prin care anumite grupuri de asemănări sunt reliefate în acesta, formându-se apoi anumite serii de asemănări, este și de data aceasta comună ambelor gândiri, atât celei logice, cât și celei mitice – fără aceasta nici mitul nu ar putea ajunge la *figuri* stabile și nici gândirea logică la *concepte* stabile. Însă, în înțelegerea „*asemănării*” dintre lucruri, cele două urmează și aici căi diferite. Gândirii mitice îi este suficientă orice asemănare în privința aparenței sensibile pentru a reuni formele în care această asemănare apare într-un unic „gen” mitic. Orice caracteristică, indiferent cât de „exterioară” ar fi ea, este aici la fel de importantă: nu poate avea loc niciun fel de separare netă între „interior” și „exterior”, între „esențial” și „neesențial”, de vreme ce orice echivalență și asemănare perceptibilă este

pentru mit expresia directă a unei identități *de esență*. De aceea, echivalența sau asemănarea nu este niciodată pur și simplu un concept relațional și reflexiv, ci o forță reală, este ceva absolut real, întrucât este ceva absolut eficient. Ceea ce numim „vrajă prin analogie” reprezintă expresia acestei concepții mitice fundamentale, care este mai degrabă ocultată decât caracterizată prin acest *nume fals*. Căci acolo unde noi nu vedem decât o simplă „analogie”, adică un simplu *raport*, mitul are de-a face exclusiv cu existența și prezența nemijlocită. Pentru el, nu este vorba de un simplu semn care ar „face trimitere” la un termen îndepărtat și absent: pentru el, în momentul în care este dată o asemănare cu un lucru, lucrul însuși cu una din părțile sale se află acolo, adică, conform viziunii mitice, lucrul ca întreg. Conștiința mitică nu consideră fumul care se ridică dintr-o pipă drept un simplu „simbol”, și nu îl concepe ca pe un simplu mijloc de a produce ploaia: pentru ea, în acest fum se află nemijlocit și în mod aproape tangibil imaginea norului, iar, în aceasta, lucrul însuși, ploaia mult dorită. Faptul că putem intra în stăpânirea unor lucruri numai prin reprezentarea lor mimetică, fără a efectua o acțiune care să fie, în sensul nostru, „adekvată acestui scop”⁵⁹, reprezintă un principiu magic general, iar aceasta deoa-rece din perspectiva conștiinței mitice nu există nimic *pur* mimetic, nimic exclusiv semnificativ. Conștiința cognitivă își demonstrează și în punerea asemănărilor și în producerea seriilor de asemănări dublul ei caracter logic: ea procedează și aici simultan sintetic și analitic, unind și separând în același timp. Ea subliniază în conținuturile asemănătoare atât aspectul de neechivalență, cât și pe cel de echivalență, punând chiar un accent mai special pe primul, pe neechivalență, întrucât, atunci când își stabilește genurile și speciile, pentru ea este importantă nu atât reliefaarea elementelor comune, cât principiul pe care se bazează diferențierea și nuanțarea din interiorul unuia și aceluiași gen. Coexistența acestor două tendințe

⁵⁹ Numeroase dovezi se găsesc la Frazer, *The Golden Bough*, I și II: „The Magic Art and the Evolution of Kings”; precum și la Preuß, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, p. 29; vezi și mai sus, p. 64 *sqq.*

se poate observa, de pildă, în structura oricărui concept *matematic* de clasă și gen. Atunci când gândirea matematică adună sub *un singur* concept cercul, elipsa, hiperbola și parabola, această cuprindere nu se bazează pe nicio asemănare nemijlocită a acestor figuri, care sunt, dimpotrivă, din punct de vedere sensibil atât de diferite pe cât se poate. Însă, în chiar mijlocul acestei diversități, gândirea sesizează o unitate a *legii*, o unitate a principiului de construire prin care ea definește toate aceste elemente ca fiind „secțiuni de con”. Expresia acestei legi, „formula” generală pentru curbele de gradul doi, reliefează atât legătura, cât și deosebirile dintre acestea: ea arată cum o figură geometrică trece în alta prin simpla modificare a anumitor valori. Principiul care determină și reglează această trecere nu este pentru conținutul conceptului mai puțin necesar și „constitativ” în sens strict, decât stabilirea a ceea ce este comun. De aceea, modul curent de a obține conceptele logice de clasă și gen în teoria tradițională a conceptului, recurgând la „abstracție” – înțelegând abstracția ca pe o manieră de evidențiere a acelor trăsături în privința cărora o mulțime de conținuturi își *corespund* – este caracterizat de aceeași unilateralitate ca și modul în care funcția gândirii cauzale este restrânsă exclusiv la legătura, la „asociația” reprezentărilor. De fapt, în ambele cazuri este mai degrabă vorba nu de a reuni ulterior conținuturi date și clar delimitate unele de altele, ci tocmai de a *efectua* abia la nivelul gândirii acest act de delimitare. În această privință, mitul se dovedește din nou străin de această delimitare, de separația dintre „individ”, „specie” și „gen” în sens de subordonare și supraordonare logică, precum și de „abstracție” și „determinare”. Precum în cazul părții și întregului, mitul are în mod nemijlocit, cu fiecare „exemplar” al genului, genul însuși în față, împreună cu totalitatea „caracterelor” lui mitice, adică cu toate puterile sale mitice. În timp ce genul logic separă și unește totodată, încercând să derive particularul din unitatea unui principiu mai cuprinzător, mitul strânge și aici particularul în unitatea unei imagini, a unei figuri mitice. Odată ce „părțile”, „exemplarele”, „speciile” se dezvoltă astfel în unitate unele cu altele, nu se mai păstrează în

privața lor nicio separație, nemaexistând decât o indiferență totală, grație căreia ele trec neîncetat unele în altele.

Ar putea desigur părea că disocierea încercată până acum între *forma de gândire* a mitului și cea logică nu a adus niciun câștig în privința înțelegerii mitului ca *întreg* și în privința stratului spiritual originar din care provine. Căci, încercând să înțelegem mitul pornind de la *forma de gândire* proprie lui, nu comitem oare un *petitio principii*, nu ajungem oare la o falsă raționalizare a lui? Admițând că o astfel de formă de gândire există, înseamnă ea oare mai mult decât o coajă exterioară care cuprinde nucleul miticului, ascunzându-l totodată prin aceasta? Nu cumva mitul exprimă o unitate a intuiției, o unitate *intuitivă* care precede și stă la baza tuturor descompunerilor pe care aceasta le suferă în gândirea „*discursivă*”? De altfel, această formă a intuiției nu desemnează încă ultimul strat din care provine el și din care își trage mereu sevă de viață. Căci, în cazul miticului, nu este vorba deloc de o contemplare pasivă, de o observare liniștită a lucrurilor, dimpotrivă, toate contemplările lui sunt rodul unei luări de poziție, provin din acte al afectului și voinței. Chiar și atunci când mitul se concentrează în produse persistente și ne prezintă o lume „obiectivă” de figuri stabil conturate, totuși noi nu putem înțelege semnificația acestei lumi decât atunci când reușim să simțim în spatele ei dinamica sentimentului vital din care provine în mod originar. Abia atunci când acest sentiment vital este trezit din interior, și când se exteriorizează în iubire și ură, teamă și speranță, bucurie și tristețe, imaginația mitică este stimulată să producă o lume stabilă de reprezentări. Din aceasta pare însă să rezulte că orice caracterizare a *formelor mitice de gândire* este destinată să se lovească întotdeauna de ceva intermediar și derivat, precum și să rămână incompletă și insuficientă, câtă vreme nu reușește să răzbată dincolo de forma de gândire a mitului spre *forma* lui de *intuiție* și *forma* lui particulară de *viață*. Și tocmai faptul că aceste forme nu se separă niciodată, că, plecând de la cele mai primitive produse și sfârșind cu figurile cele mai elevate și pure ale miticului, ele rămân strâns împletite, conferă lumii

mitice coeziunea particulară și amprenta specifică. Lumea mitică se formează și se organizează și ea după formele fundamentale ale „intuiției pure”: ea se descompune de asemenea în unitate și multiplicitate, într-o „reuniune” de obiecte și o succesiune de fenomene. Însă intuiția mitică a *spațiului*, *timpului* și *numărului*, care ia astfel ființă, se distinge prin linii de demarcație extrem de caracteristice de ceea ce înseamnă spațiul, timpul și numărul în gândirea teoretică și în reconstrucția teoretică a lumii obiectelor. Aceste linii de demarcație pot deveni însă clare și vizibile numai dacă reușim să raportăm diviziunile intermediare pe care le întâlnim atât în gândirea mitică, precum și în gândirea cognitivă pură, la un fel de diviziune originară din care ele să provină. Căci și mitul presupune de asemenea o „criză” spirituală: și el se formează abia atunci când în întregul *conștiinței* se operează o separație care pătrunde și în intuiția *întregului lumii*, ceea ce duce la o descompunere a acestui întreg în diferite straturi de semnificație. Această primă diviziune conține în germen toate diviziunile ulterioare pe care nu încetează să le condiționeze și să le domine – iar dacă se poate în genere arăta undeva, atunci, în această diviziune, se arată nu atât esența gândirii mitice, cât esența intuiției și a sentimentului vital specifice mitului.

SECȚIUNEA A DOUA MITUL CA FORMĂ DE INTUIȚIE

STRUCTURAREA ȘI ORGANIZAREA LUMII SPAȚIO- TEMPORALE ÎN CONȘTIINȚA MITICĂ

Capitolul I

Opoziția fundamentală

Reconstrucția teoretică a imaginii lumii începe în momentul în care conștiința efectuează pentru prima oară o distincție clară între „aparență” și „adevăr”, între ceea ce este simplu „perceput” sau „reprezentat” și ceea ce „este cu adevărat”, între „subiectiv” și „obiectiv”. Pentru aceasta, factorii care sunt utilizați drept criterii ale adevărului și obiectivității sunt permanența, constanța din punct de vedere logic și legitatea logică. Fiecare conținut particular al conștiinței este raportat și comparat cu această exigență de legitate generală. În acest fel se disociază sferile existenței: ceea ce este relativ efemer se separă de ceea ce este relativ durabil, iar ceea ce este accidental și cu o apariție singulară se separă de ceea ce este valabil în general. Anumite elemente ale experienței se dovedesc necesare și fundamentale, precum structura care suportă întreaga construcție, altora le este alocată numai o existență dependentă și mediată, ele „sunt” numai în măsura în care sunt îndeplinite condițiile particulare ale apariției lor, condiții datorită cărora ele sunt limitate la o anumită sferă sau secțiune a existenței. În acest fel progresa gândirii teoretice, stabilind neîncetat, în privința datului nemijlocit, diferențe de demnitate logică și, într-o anumită măsură,

de „valoare” logică. Criteriul general de care se servește gândirea pentru a face acest lucru este „principiul rațiunii”, pe care îl consideră postulatul suprem, exigența primă a gândirii. Acest principiu exprimă orientarea esențială și originară a cunoașterii însăși, „modalitatea” ei caracteristică. „A cunoaște” înseamnă a efectua parcursul de la nemijlocirea senzației și percepției la mijlocirea „temeiului” pur gândit, înseamnă a descompune existența simplă a impresiilor sensibile în straturi de „temeiuri” și „consecințe”.

După cum am arătat, conștiinței mitice îi este total străină o astfel de diferențiere și stratificare. Ea rezidă și trăiește în impresia nemijlocită, căreia i se abandonează fără a o „compara” cu altceva. Pentru această conștiință, impresia nu reprezintă ceva pur relativ, ci ceva absolut; ea nu există „prin intermediul altui” lucru și nu depinde de altceva care i-ar servi drept condiție, ci se certifică și se confirmă prin simpla intensitate a existenței sale, prin constrângerea irezistibilă cu care se impune conștiinței. Gândirea teoretică are, față de „obiectul” ei, care i se prezintă cu pretenție de obiectivitate și necesitate, o atitudine de investigare, de interogare, de îndoială și de examinare, situându-se, din perspectiva propriilor norme, opozitiv față de acesta. În schimb, conștiința mitică nu cunoaște o astfel de opoziție. Ea nu „are” obiectul decât atunci când este dominată de el; ea nu îl posedă, construindu-l progresiv pentru sine, ci este, dimpotrivă, total posedată de acesta. Conștiința mitică nu este guvernată de voința de a înțelege obiectul, în sensul cuprinderii lui în gândire și includerii lui într-un complex de cauze și consecințe, ci este pur și simplu prinsă ea de el. Însă intensitatea și forța nemijlocită cu care obiectul mitic i se prezintă conștiinței îl scoate din seria a ceea ce este întotdeauna uniform și a ceea ce revine mereu ca identic. În loc de a fi închis în schema unei reguli, a unei legi necesare, fiecare obiect care prinde și umple conștiința mitică apare ca ceva care își aparține numai sieși, ca ceva incomparabil și aparte. El trăiește, pentru a spune așa, într-o atmosferă individuală, ca ceva unic și poate fi înțeles numai în singularitatea lui, numai în „aici și acum-ul” lui nemijlocit. Totuși, pe de altă

parte, conținuturile conștiinței mitice nu se consumă numai în detalii fără legătură între ele; ele sunt guvernate la rândul lor de generalitate, însă una diferită prin natură și origine de generalitatea proprie conceptului logic. Căci, tocmai datorită caracterului lor particular, conținuturile care aparțin conștiinței mitice se reunesc într-un întreg. Ele formează un regat închis în sine și posedă într-o anumită măsură aceeași nuanță, nuanță care le permite să iasă din ordinea cotidianului și obișnuitului, din ordinea existențelor empirice comune. Această trăsătură de separare, acest caracter de „a ieși din comun” reprezintă un caracter esențial oricărui conținut al conștiinței mitice și poate fi urmărit de la nivelurile inferioare până la cele mai înalte niveluri, de la viziunea magică asupra lumii, care înțelege vraja încă pur practic, adică semi-tehnic, până la cele mai pure manifestări religioase, în care orice miracol se dizolvă, în cele din urmă, în unicul miracol al *spiritului* religios. Legătura care unește toate conținuturile conștiinței mitice de cele ale conștiinței religioase este înclinația lor particulară spre „transcendență”. Toate conțin în simpla lor existență și în natura lor nemijlocită o revelație, care continuă să păstreze ca atare un caracter secret. Și tocmai această revelație, această unitate dintre dezvăluire și ocultare este cea care imprimă conținutului mitic-religios caracterul fundamental al „sacralității”¹.

Sensul și însemnătatea acestui caracter fundamental pentru reconstrucția lumii mitice poate reieși cel mai clar dacă vom examina acest caracter în starea sa pură, când el încă nu a fost contaminat de alte nuanțe spirituale de semnificație și valoare, în special de determinările etice. Pentru sentimentul mitic originar, sensul și puterea „sacralului” nu sunt limitate la un domeniu particular, la o sferă singulară de existență sau de valoare. Acest sens se manifestă, dimpotrivă, în privința totalității și concretului nemijlocit al existenței și fenomenelor. Aici nu există o graniță net

¹ În privința conceptului de sacru în calitate de categorie religioasă originară, vezi Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Göttingen, 1917.

conturată care să dividă lumea spațial, pentru a ne exprima astfel, împărțind-o într-un „dincoace” și un „dincolo”, într-o sferă exclusiv „empirică” și una „transcendentă”. Distanța operată în conștiința sacrului este una, mai degrabă, pur calitativă. Orice conținut existent, oricât de cotidian ar fi el, poate primi caracterul distinct al sacralității, cu condiția de a intra în perspectiva mitic-religioasă specifică, cu condiția ca, în loc de a rămâne captiv în cercul fenomenelor și acțiunii obișnuite, să atragă în vreun fel și să trezească cu o anumită forță „interesul” mitic. Caracterul de „sacru” nu este, de aceea, în mod originar, limitat la anumite obiecte sau grupe de obiecte: orice conținut, oricât de „indiferent”, poate să participe subit la acest caracter. Iar el nu desemnează un mod obiectiv de a fi, ci o anumită referință ideală. Mitul începe și el să introducă anumite diferențieri în ființa nediferențiată, „indiferentă”, să o desfacă în diferite sfere de semnificație. Mitul conferă formă și sens prin faptul că întrerupe identitatea și omogenitatea conținuturilor conștiinței, introducând anumite diferențe de „valență” în interiorul acestei identități. Faptul că orice existent, orice eveniment este proiectat în lumina opoziției fundamentale dintre „sacru” și „profan” face ca el să acceadă la un nou conținut, conținut pe care nu îl „are” de la început și pe care îl primește abia atunci când este astfel considerat, adică, într-o anumită măsură, când este considerat în „lumină” mitică.

Dacă ne apropiem de gândirea mitică luând în calcul aceste considerații generale, vom vedea cum se clarifică anumite fenomene fundamentale, anumite distincții și stratificări la care cercetarea pur empirică a miturilor și mitologia comparată au fost pe diferite căi mereu conduse în ultimele decenii. De când Codrington a arătat în cunoscuta sa lucrare despre malaezieni faptul că „*mana*” este un concept central al gândirii mitice primitive, problemele care s-au grupat în jurul acestui concept s-au deplasat tot mai mult spre centrul cercetărilor etnologice, sociologice și de psihologie a popoarelor. Considerată strict din punct de vedere al conținutului, s-a dovedit din capul locului că această reprezentare care se exprimă în *mana*

malaezienilor și polinezienilor are un corelat exact în alte concepte mitice, care sunt răspândite, cu anumite modificări, pe întregul pământ. Conceptul de *manitu* al triburilor Algonkin din America de Nord, de *orenda* al irochezilor și cel de *wakanda* al tribului Sioux prezintă paralelisme atât de directe și de izbitoare cu reprezentarea *mana*, încât în aceasta părea să fie într-adevăr cuprins un elementar și autentic gând mitic². Deja simpla fenomenologie a gândirii mitice părea să sugereze că în această reprezentare se arată nu atât un simplu *conținut* al conștiinței mitice, cât una dintre *formele* sale tipice, poate chiar forma sa cea mai originară. Astfel, diferiți cercetători au ajuns să trateze reprezentarea *mana* de-a dreptul ca pe o *categorie* a gândirii mitic-religioase, și chiar ca pe *categoria* religioasă originară³. Punându-se această reprezentare în legătură cu reprezentarea *tabu*, cu care este strâns înrudită și care îi este corelativă în sens negativ, părea că, odată cu aceste două concepte polare, s-a descoperit un strat originar al conștiinței mitic-religioase. Formula *mana-tabu* a fost considerată drept „definiția minimă a religiei”, drept una din condițiile constitutive și primare ale ei⁴. Însă, pe măsură ce cadrul reprezentării *mana* se lărgea, definirea ei clară se dovedea din ce în ce mai dificilă. Tentativele de a-i înțelege sensul prin includerea ei printre diferitele ipoteze privind „originea”

² Literatura foarte bogată despre conceptul *mana* a fost (până în anul 1920) adunată cu grijă și discutată critic în detaliata monografie citată mai devreme a lui Fr. Rud. Lehmann (vezi mai sus, p. 90); în privința conceptului de *manitu* la Algonkin, vezi Jones, „The Algonkin Manitou”, *Journ. of Amer. Folklore*, XVIII; despre *orenda* la irochezi, vezi mai ales Hewitt, „Orenda and a Definition of Religion”, *Americ. Anthropologist*, New Ser. IV (1902), p. 33 sqq.; despre *wakanda* vezi Mc. Gee, „The Siouan Indians”, *XV Ann. Report of the Bureau of Ethnol.*, Washington, 1898. Vezi și Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern, Ein religionsgeschichtl. Beitrag zu den Anfängen der Religion*, Leipzig, 1914, p. 211 sqq.

³ Conceptul de *mana* este considerat drept *categoria* fundamentală a gândirii mitice de ex. de către Hubert și Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Année Sociologique 1902/03 (tr.rom. de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, Ed. Polirom, Iași, 1996).

⁴ Vezi mai ales Marett, „The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion”, *Arch. für Religionswiss.*, vol. 12, 1909 și *The Threshold of Religion*, London, 1914, p. 99 sqq.

gândirii mitice s-au dovedit tot mai nesatisfăcătoare. Codrington înțelegea *mana*, în esență, drept o „putere spirituală” („spiritual power”), caracterizând-o mai departe ca pe o putere magică supranaturală („supernatural power”). Însă această încercare de a reduce în ultimă instanță conceptul de *mana* la conceptul de suflet și de a-l interpreta și clarifica pornind de la premisele *animismului* nu a rezistat. Pe măsură ce semnificația cuvântului *mana* era definită tot mai net, iar conținutul reprezentării ei tot mai precis delimitat, se dovedea tot mai clar că cele două aparțin unui alt strat, unei orientări „preanimiste” a gândirii mitice. Căci cuvântul *mana* pare să fie utilizat cel mai propriu tocmai acolo unde nu poate fi încă vorba de un concept format de suflet și personalitate, sau cel puțin unde nu există nicio graniță netă între existența fizică și cea psihică, între existența spiritual-personală și cea nepersonală⁵. Și în privința altor opoziții ale gândirii logice sau mitice elaborate, utilizarea lor persistă într-o nediferențiere caracteristică. Astfel, nici între reprezentarea materiei și reprezentarea forței nu este trasată niciun fel de graniță. Nici teoria „substanțialistă”, care concepe *mana* pur și simplu ca pe o substanță magică, nici teoria „dinamică”, care pune accentul pe conceptul de putere, pe putință și repercutare, nu par să prindă și să epuizeze semnificația adevărată a conceptului de *mana*. Semnificația acestei noțiuni pare mai degrabă să rezide în „fluiditatea” ei particulară, în curgerea și trecerea definițiilor ei una în alta, pe care însă noi le concepem ca fiind net separate. Chiar și când se vorbește în aparență de existență „spirituală” și de puteri „spirituale”, ambele sunt încă impregnate de reprezentări materiale. „Spiritele” de la acest nivel sunt, cum s-a afirmat, „de un soi nedeterminat, fără diferențiere între natural și supranatural, real și

⁵ Astfel, unui lucru oarecare fizic, de exemplu, îi poate fi atribuită *mana* chiar și dacă acesta nu este văzut ca sediu al unui „spirit” sau demon, dar iese din sfera obișnuitului și „comunului” printr-o caracteristică deosebită, cum ar fi mărimea lui. Pe de altă parte, nu tot ce este de natură sufletească este înzestrat ca atare cu *mana*. Sufletele morților nu au în mod obișnuit *mana*; posedă *mana* doar sufletele acelor morți care o aveau încă din timpul vieții, când s-au distins prin puteri deosebite, care explică faptul că ei sunt căutați sau temuți chiar și după moarte.

ideal, între persoane și alte existențe sau entități”⁶. În cele din urmă, doar impresia de extraordinar, de neobișnuit, de „ieșit din comun” pare să mai rămână ca unic nucleu, întrucâtva stabil, al reprezentării *mana*. Aici nu este esențial ce poartă această determinare, ci tocmai caracterul de a fi ieșit din comun. Reprezentarea *mana*, la fel ca *tabu*, corespondența ei negativă, opune stratului existenței cotidiane și evenimentelor derulate pe căi obișnuite un alt strat, net distinct de primul. Aici sunt valabile alte criterii, domnesc alte posibilități, alte forțe și moduri de acțiune decât cele care se manifestă în cursul obișnuit al lucrurilor. Dar acest ținut este plin de amenințări permanente, plin de pericole necunoscute, care îi pândesc pe oameni din toate părțile. Se înțelege din aceasta că, de fapt, conținuturile reprezentărilor *mana* și *tabu* nu pot fi niciodată pe deplin înțelese prin pură lor examinare *obiectivă*. *Mana* și *tabu* nu servesc desemnării anumitor clase de obiecte, ci ele arată doar, într-o anumită măsură, *accentul* particular pe care conștiința magic-mitică îl pune pe obiecte. Totalitatea existenței și a evenimentelor este împărțită din punct de vedere mitic, grație acestui accent, într-o sferă semnificativă, care trezește și încătușează interesul mitic, și o sferă irelevantă, care lasă indiferent interesul mitic. Atunci când desemnăm formula *mana-tabu* drept „fundament” al mitului și religiei avem tot atâta dreptate sau nedreptate ca și atunci când considerăm *interjecția* drept fundament al limbii. În cazul acestor două concepte este vorba de fapt, pentru a spune așa, de interjecții primare ale conștiinței mitice. Ele nu posedă încă o funcție autonomă de semnificație și prezentare, ci sunt echivalente cu simplele sunete de trezire ale afectului mitic⁷. Ele desemnează acea mirare cu care încep

⁶ Crawley, *The Idea of the Soul* (1909); apud Edward Lehmann, *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker* („Kultur der Gegenwart”, partea 1, capitolul III, ediția a doua, Leipzig, 1913, p. 15).

⁷ Se relatează că expresia *manitu* a tribului Algonkin este utilizată de fiecare dată când reprezentarea și imaginația sunt trezite de ceva nou și extraordinar: de exemplu, dacă la pescuit se prinde un pește de o specie încă necunoscută până atunci, se întrebuițează imediat expresia „*manitu*” (vezi Marett, *The Threshold of Religion*, p. 21; vezi și Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die*

atât mitul, cât și cunoașterea științifică și „filosofia”. Atunci când simpla panică animală se transformă în mirare, ce oscilează între două direcții, fiind un amestec de elemente contrare, de teamă și de speranță, de frică și de admirație, și atunci când excitarea sensibilă încearcă să-și găsească pentru prima oară o cale de ieșire și o expresie, omul se află în pragul unei noi spiritualități. Într-o anumită măsură, această spiritualitate proprie este cea care se reflectă în ideea de „sacru”. Căci întotdeauna sacrul apare simultan ca îndepărtat și apropiat, ca familiar și ocrotitor, dar și ca ceva absolut inaccesibil, ca „mysterium tremendum” și ca „mysterium fascinosum”⁸. Acest dublu caracter face ca sacrul să nu *excludă* existența empirică „profană” atunci când se separă de ea, ci să se *imprime* treptat în aceasta. Și tot datorită dublului său caracter, sacrul conservă chiar și în opoziția lui capacitatea de a *modela* ceea ce îi este opus. Conceptul general de *tabu* și mulțimea concretă a prescripțiilor *tabu* reprezintă primii pași făcuți pe drumul spre această modelare. Ele reprezintă din punct de vedere pur negativ prima restricție pe care voința și instinctul sensibil nemijlocit și-o impun; însă această limită negativă conține deja germenul și condiția instituirii limitei pozitive, a conferirii pozitive de formă. Direcția în care se mișcă această modelare mitică primară rămâne însă clar separată de alte orientări fundamentale ale conștiinței spirituale. „Valența” mitică prezintă diferențe proprii, la fel cum există astfel de diferențe originare și pentru valența logică sau cea etică. Conceptul originar al „sacralității” se suprapune atât de puțin celui etic de „puritate”, încât această încercare de a le suprapune sfârșește, dimpotrivă, într-o opoziție pregnantă și o tensiune caracteristică. În sens mitic și religios, obiectul sacru devine prin chiar aceasta unul interzis, un obiect de teamă, deci „impur”. Latinescul *sacer*, la fel ca

Anfänge der Religion, Leipzig, 1916, p. 95 sqq). Expresiile „*wakan*” și „*wakanda*” ale triburilor Sioux par să provină etimologic din interjecții ale mirării, vezi Brinton, *Religion of Primitive Peoples*, p. 61.

⁸ Dublul caracter al „sacruului” este subliniat cu tărie de către Rudolf Otto (vezi mai sus, p. 109, n. 1).

grecescul ἅγιος, ἁγιοί, exprimă încă acest dublu sens: „ambivalență” caracteristică a semnificației, ambii termeni desemnând ceea ce este sacru dar, totodată, ceea ce este blestemat, interzis – în ambele cazuri însă, ceea ce este într-un oarecare fel „consacrat” și extraordinar⁹.

Acum însă este important să vedem cum această orientare fundamentală a conștiinței mitice, și, întrucâtva, cum separarea originală operată în interiorul acestei conștiințe între sacru și profan, între ceea ce este și ceea ce nu este sacru, nu se limitează la plasmuri singulare și într-o anumită măsură „primitive”, ci se afirmă și se certifică și în privința celor mai înalte structuri ale acestei conștiințe. Este ca și cum tot ceea ce mitul atinge ar fi supus acestui act de separare, iar această separare ar pătrunde și ar impregna cumva întreaga lume, în măsura în care lumea s-ar prezenta ca un întreg configurat mitic. Toate formele derivate și mediate ale concepției mitice despre lume rămân condiționate de această diviziune primară, oricât de multiplu s-ar configura ele și orice înălțimi spirituale ar atinge. Întreaga bogăție și întreaga dinamică a formelor mitice de viață se datorează faptului că procesul de „accentuare” a existenței care se manifestă în conceptul de sacru își face pe deplin efectul și cuprinde progresiv noi regiuni și noi conținuturi ale conștiinței. Urmărind această evoluție, se vedește că între configurarea lumii mitice a obiectelor și cea a lumii empirice există o analogie incontestabilă. În ambele, este vorba de a depăși izolarea datului nemijlocit, de a înțelege felul în care ceea ce este singular și particular „se țese într-un întreg”. Expresiile concrete ale acestei „totalități”, schemele sale intuitive se dovedesc a fi, în ambele cazuri, formele fundamentale ale *spațiului* și *timpului*, la care se adaugă o a treia formă, *numărul*, în care cele două momente, care în spațiu și timp apar ca diferențiate, momentul „coexistenței” și cel al

⁹ Vezi detalii în această privință la Söderblom în articolul „Holiness”, în Hasting, *Encyclopedia of Religions and Ethics* (vol. VI, p. 376 sqq.); în privința grecescului ἅγιος vezi mai ales Ed. Williger, *Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, Gießen, 1922.

„succesiunii”, se întrepătrund reciproc. Orice coerență la care acced treptat conținuturile conștiinței mitice, precum și ale celei empirice, poate fi atinsă numai în aceste forme de spațiu, timp și număr și numai trecând prin ele. Însă *modul* în care se realizează această coerență determină din nou o deosebire fundamentală între „sinteza” de tip logic și cea de tip mitic. În interiorul cunoașterii empirice, construcția intuitivă a realității experienței este determinată și condusă de scopul general pe care ea și-l impune, de conceptele ei teoretice de adevăr și realitate. Formarea conceptelor de spațiu, timp și număr se realizează în acest caz conform idealului logic general spre care cunoașterea pură tinde din ce în ce mai hotărât și conștient. Spațiul, timpul și numărul se prezintă ca mijloacele intelectuale grație cărora simplul „agregat” al percepțiilor se configurează treptat într-un „sistem” al experienței. Reprezentarea ordinii în coexistența și în succesiunea tuturor conținuturilor empirice, precum și reprezentarea unei ordini stabile a măsurilor și mărimilor numerice ale lor, constituie condiția ca aceste conținuturi să poată fi strânse în cele din urmă sub o legitate, într-o ordine cauzală a lumii. În această privință, spațiul, timpul și numărul nu sunt pentru cunoașterea empirică altceva decât vehiculele „principiului rațiunii”. Ele constituie constantele fundamentale la care este raportat tot ceea ce este schimbător; ele sunt sistemele topologice universale în care orice termen singular se înscrie într-o manieră oarecare și în interiorul cărora i se alocă un loc stabil, lucru care-i garantează o determinare univocă. Elementele pur intuitive de spațiu, timp și număr se retrag tot mai mult în decursul cunoașterii teoretice. Ele nu apar atât drept *conținuturi* concrete ale conștiinței, cât drept *forme* universale de *ordonare*. Leibniz, logicianul și filosoful „principiului rațiunii”, este primul care exprimă cu claritate deplină această relație, în momentul în care desemnează spațiul drept condiția ideală a „ordinii în coexistență”, iar timpul drept condiția ideală a „ordinii în succesiune”, concepându-le, grație acestui caracter pur ideal al lor, nu drept conținuturi existente, ci drept „adevăruri eterne”. La Kant, întemeierea propriu-zisă, „deducția transcendențială”

a spațiului, timpului și numărului constă în evidențierea faptului că ele sunt principii pure ale cunoașterii matematice și, cu aceasta, în mod mediat, și a oricărei cunoașteri empirice. În calitate de condiții ale posibilității experienței, ele sunt, totodată, condiții ale posibilității obiectelor experienței. Spațiul geometriei pure, numărul aritmeticii pure, timpul mecanicii pure, toate sunt într-o anumită măsură structuri originare ale conștiinței teoretice; ele reprezintă „schemele” intelectuale grație cărora se realizează intermedierea dintre elementele sensibile singulare și legitatea generală a gândirii, a intelectului pur.

Gândirea mitică prezintă același proces de „schematizare”; pe măsură ce progresează, ea prezintă tendința de a insera orice existență într-o ordine spațială și orice eveniment într-o ordine comună de timp și destin. Această tendință își află împlinirea cea mai înaltă, atât cât este în genere posibil în cadrul universului mitului, în configurația imaginii lumii oferită de către *astrologie*. Însă adevăratele rădăcini ale acestei tendințe merg mult mai profund, ajungând până la temeiul ultim și până la stratul originar al conștiinței mitice. Deja în evoluția formării lingvistice a conceptelor reieșea cu claritate faptul că elaborarea distinctă și clară a determinațiilor spațiale a constituit pretutindeni condiția prealabilă a desemnării determinațiilor generale ale gândirii. După cum am văzut, cele mai simple cuvinte ale limbii pentru spațiu, denumirile pentru „aici” și „acolo”, pentru „îndepărtat” și „apropiat”, conțin germenele fertil care se va dezvolta în cadrul evoluției limbii spre o bogăție uimitoare de forme lingvistice ale gândirii. Cele două intenții ale oricărei forme lingvistice par să fie cu adevărat legate una de alta abia prin intermediul termenilor care desemnează spațiul – aspectul sensibil al expresiei lingvistice pare să prezinte un moment pur spiritual, iar aspectul ei spiritual un moment sensibil¹⁰. Și în sfera reprezentării mitice, spațiul și, mai apoi, timpul se dovedesc a fi astfel de mijloace de spiritualizare. Primele organizări distincte și clare pe care le cunoaște această sferă de reprezentare sunt legate de diferențe spațio-temporale. Însă aici

¹⁰ Vezi detalii în vol. I, p. 161 *sqq.*

nu este vorba, ca în conștiința teoretică, de obținerea anumitor criterii de bază care să poată servi la explicarea și întemeierea fenomenelor schimbătoare. Această diferențiere este înlocuită de o alta, una care este condiționată și cerută de „orientarea” caracteristică a miticului. Conștiința mitică ajunge la o organizare a spațiului și timpului nu fixând în idei durabile caracterul fluctuat și oscilant al impresiilor sensibile, ci introducând, și în privința existenței spațiale și temporale, opoziția ei specifică, adică opoziția dintre „sacru” și „profan”. Acest accent fundamental și originar al conștiinței mitice domnește și asupra tuturor distincțiilor și relaționărilor particulare care au loc în ansamblul spațiului și timpului. La nivelurile primitive ale conștiinței mitice, „puterea”, ca de altfel și „sacralitatea”, apare încă chiar și ea ca un soi de lucru, ca un „ceva” fizic și sensibil, atașat unei anumite persoane sau lucru care îl poartă. Însă, în evoluția ulterioară, acest caracter de sacralitate trece tot mai mult de la persoanele sau lucrurile singulare la determinatii pur ideale din punctul *nostru* de vedere. Acum locurile și orașele sacre, datele și timpurile sacre și, în sfârșit, numerele sacre sunt cele care poartă acest caracter. Și abia acum opoziția dintre sacru și profan este concepută ca una cu adevărat universală și nu drept o opoziție particulară. Orice existență se înscrie în spațiu, iar orice eveniment se înscrie în ritmul și periodicitatea timpului, astfel încât orice determinare atașată unui anumit *loc* spațio-temporal, se transmite imediat și *conținutului* prezent în acest loc; și invers, caracterul particular al conținutului conferă locului în care se găsește un caracter distinctiv. Datorită acestor determinări reciproce, orice existență și orice eveniment sunt inserate treptat într-o rețea de relații mitice foarte fine. La fel cum, din punctul de vedere al cunoașterii teoretice, spațiul, timpul și numărul se dovedesc mijloace fundamentale și etape ale procesului de *obiectivare*, ele instituie trei faze esențiale și în cadrul procesului „apercepției” mitice. Se deschide acum perspectiva unei teorii speciale a formelor mitului, care completează considerațiile care îi stau la bază despre forma generală a gândirii, cărora abia ea le oferă cu adevărat un conținut concret.

Capitolul II

Trăsăturile fundamentale ale unei teorii a formelor mitului. Spațiu, timp și număr

1. Organizarea spațiului în conștiința mitică

Pentru a caracteriza provizoriu și în contururi generale natura intuiției mitice a spațiului, se poate porni de la faptul că spațiul mitic ocupă o *poziție intermediară* între spațiul propriu percepției sensibile și spațiul specific cunoașterii pure, adică spațiul intuiției geometrice. Este cunoscut faptul că spațiul percepției, spațiul vizual și tactil, nu coincide cu spațiul matematicii pure, ci se află, mai mult, chiar în divergență totală cu acesta. Nu putem citi pur și simplu în determinările primului tip de spațiu determinările celui din urmă și nici nu le putem deriva din primele printr-o înlănțuire continuă efectuată de către gândire; este necesară mai degrabă o răsturnare a perspectivei, o suprimare a ceea ce apare dat imediat în intuiția sensibilă pentru a accede la „spațiul mental” al matematicii pure. Acest raport de opoziție este reliefat în manieră generală de comparația dintre spațiul „psihologic” și spațiul „metric”, așezat de către geometria euclidiană la baza construcțiilor sale. Ceea ce este pus în unul dintre ele, este negat și răsturnat în celălalt. Spațiul euclidian este definit de cele trei caracteristici de bază ale sale: continuitatea, infinitatea și uniformitatea generală. Însă toate trei contrazic caracterul percepției sensibile. Percepția nu cunoaște conceptul de infinit, ea este din capul locului legată de anumite limite ale capacității de percepție, și deci de un domeniu spațial precis delimitat. Și putem vorbi la fel de puțin de o omogenitate a spațiului percepției, pe cât am putut vorbi de infinitate în legătură cu el. Omogenitatea spațiului geometric se bazează, în ultimă instanță, pe faptul că toate elementele sale, „punctele” care se reunesc în el nu sunt altceva decât simple determinări de poziție, care nu mai posedă

în afara acestei relații, a acestei „poziții” în care se află unele față de altele, un *conținut* autonom propriu. Existența lor se epuizează în raportul lor reciproc: este o existență pur funcțională, iar nu una substanțială. Datorită faptului că aceste puncte sunt, în fond, total vide de orice conținut și datorită faptului că ele au devenit simple expresii ale unor relații ideale, pentru ele nu se pune problema vreunei diversități a conținutului. Omogenitatea lor nu înseamnă altceva decât acea identitate de structură care se fondează pe caracterul comun al sarcinii lor logice, al determinării și semnificației lor ideale. Spațiul omogen nu este, de aceea, niciodată spațiul dat, ci un spațiu fabricat și construit. Iar conceptul geometric de omogenitate poate fi exprimat pe deplin de postulatul conform căruia pornind din orice punct al spațiului se pot efectua construcții similare în orice loc și în orice direcție¹¹. Acest postulat nu este însă în niciun caz realizabil în spațiul percepției nemijlocite. Aici nu există o identitate strictă a locurilor și direcțiilor, aici fiecare loc are caracterul și valoarea sa proprie. Spațiul vizual și spațiul tactil se află în acord în privința faptului că, spre deosebire de spațiul metric al geometriei euclidiene, ele sunt ambele „anizotrope” și „neomogene” – „în cele două spații psihologice, principalele direcții de organizare: înainte-înapoi, sus-jos, dreapta-stânga nu sunt echivalente”¹².

Dacă pornim de la această comparație drept criteriu, pare să nu mai rămână nici cea mai mică umbră de îndoială că spațiul mitic, pe cât de strict i se opune spațiului mental al geometriei, este tot atât de strâns înrudit cu spațiul percepției. Atât spațiul mitic, cât și spațiul percepției sunt produse pe deplin concrete ale conștiinței. Distincția dintre „loc” și „conținut”, care se află la baza construcției spațiului „pur” al geometriei, nu este încă realizată aici, fiind, mai mult, nerealizabilă. Locul nu este ceva detașabil de conținut, ceva ce s-ar putea opune conținutului în calitate de element cu semnificație proprie; locul „este” doar în măsura în care este *umplut* cu un

¹¹ Vezi în această privință Hermann Graßmann, „Ausdehnungslehre von 1844”, § 22 (*Ges. mathem. u. physikal. Werke*, Leipzig, 1894, I, p. 65).

¹² Vezi Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1905, p. 334.

anumit conținut, individual-sensibil ori intuitiv. De aceea, în spațiul sensibil, ca și în cel mitic, orice „aici” și „acolo” nu sunt simple *aici* și *acolo*, nu sunt termeni ai unei relații generale care rămâne identică indiferent de varietatea conținuturilor; fiecare punct, fiecare element are, dimpotrivă, o „nuanță” proprie. Iar caracterul distinctiv care le este inerent nu mai poate fi descris prin concepte generale, ci este ca atare trăit în mod nemijlocit. Această diferență caracteristică este însă proprie nu numai locurilor singulare ale spațiului, ci și direcțiilor lui. Spațiul „psihologic” se deosebește de cel „metric” prin faptul că, în el, dreapta și stânga, înainte și înapoi, sus și jos nu sunt intersanjabile, deoarece fiecare mișcare într-una dintre aceste direcții este însoțită de senzații organice specifice – însă fiecărei dintre aceste direcții îi este atașată, din punct de vedere mitic, și o valoare afectivă specifică. Contrar omogenității care domnește în spațiul conceptual al geometriei, în spațiul intuitiv al mitului fiecare loc și fiecare direcție este înzestrată cu un accent particular care trimite de fiecare dată la accentul fundamental propriu mitului, la distincția dintre profan și sacru. Granițele pe care le pune conștiința mitică și prin care ea își organizează spațial și spiritual lumea nu se bazează pe faptul că, precum în geometrie, este descoperit, dincolo de impresiile sensibile fluctuante, un domeniu de forme stabile, ci pe faptul că omul, ca subiect al voinței și acțiunii – în atitudinea lui nemijlocită față de realitate –, își impune limite: adică își construiește anumite *cadre* în raportarea la această realitate de care se leagă sentimentul și voința lui. Deosebirea spațială primară, care nu face decât să se repete din ce în ce mai sublimată în creațiile mitice mai complexe, este acea deosebire între două *domenii* de existență: unul obișnuit, accesibil în mod general, și un altul care, în calitate de domeniu sacru, se evidențiază și se separă de mediul înconjurător, apărându-se și trasându-se granițe față de acesta.

Însă, pe cât de tare se deosebește intuiția mitică a spațiului de spațiul „abstract” al cunoașterii pure în virtutea acestui fundament individual și afectiv care îi servește drept bază și de care pare a fi inseparabilă, totuși ea prezintă o tendință și o funcție generală. În întregul viziunii mitice despre lume, spațiul joacă un rol care, deși

neidentific în privința conținutului, este analog în privința formei rolului care îi revine spațiului geometric în construcția „naturii” empirice obiective. Și el acționează ca o schemă prin a cărei aplicare și mijlocire pot fi relaționate între ele cele mai variate elemente, elemente care la prima vedere apar ca total incomparabile unele cu altele. Progresul cunoașterii „obiective” se datorează în esență faptului că toate deosebirile pur sensibile furnizate de simțirea nemijlocită se reduc în cele din urmă la pure deosebiri spațiale și de mărime, fiind pe deplin reprezentate prin acestea – la fel, viziunea mitică despre lume cunoaște o astfel de reprezentare, o „reproducere” în spațiu a ceea ce nu este în sine spațial. Într-o anumită măsură, fiecare diferență calitativă are aici o latură datorită căreia ea apare ca spațială, la fel cum fiecare diferență spațială este și rămâne concomitent și o diferență calitativă. Între cele două domenii are loc un fel de schimb, o tranziție continuă de la unul la altul. Deja studiul limbajului ne-a familiarizat cu această formă de tranziție: ne-a arătat că o mulțime de relații de cele mai variate feluri, mai ales calitative și modale, nu pot fi înțelese și exprimate prin limbă decât dacă aceasta recurge la intermedierea spațiului. Simplele cuvinte pentru spațiu au devenit de aceea un fel de cuvinte spirituale originare. Lumea obiectivă a devenit inteligibilă și transparentă pentru limbă numai atunci când aceasta a reușit să efectueze o reorientare a lumii către spațiu, o traducere a ei în termeni spațiali¹³. Această traducere, această transpunere în imagini și intuiții spațiale a calităților percepute și simțite are loc, în tot mai mare măsură, și în gândirea mitică. Și aici intră în exercitare acel „schematism” caracteristic spațiului, grație căruia acesta este capabil să asimileze chiar și elementele cele mai eterogene, făcându-le prin această comparabile între ele și, într-un fel, „asemănătoare”.

Acest fapt pare a deveni din ce în ce mai clar, pe măsură ce pătrundem în șirul configurațiilor mitice specifice și pe măsură ce ne apropiem de configurațiile originare și de articulările originare proprii mitului. Putem vedea o astfel de structurare originară, o

¹³ Vezi vol. I, p. 161 sqq.

primă separare și împărțire primitivă a existenței în clase și grupe determinate și stabile în cadrul *intuiției totemice*. Aici nu numai indivizii și grupurile umane apar ca fiind strict separate unele de altele în virtutea apartenenței lor la un anumit totem: această formă de separație cuprinde și pătrunde întreaga lume. Fiecare lucru și proces este „înțeles” în măsura în care este *încadrat* în sistemul claselor totemice, fiind înzestrat cu un anumit „însemn” totemic caracteristic. Ca peste tot în gândirea mitică, acesta nu este însă un *simpliciter* semn, ci expresia unor conexiuni considerate și resimțite ca fiind pe deplin reale. Imensul complex care rezultă astfel, prin împletirea tuturor existențelor individuale, sociale, spirituale, fizice și cosmice într-un sistem de multiple relații de înrudire totemică, poate fi ușor înțeles de îndată ce gândirea mitică ajunge să-i dea o expresie spațială. În acel moment, încurcata împărțire în clase se descompune conform direcțiilor principale ale spațiului, dobândind prin aceasta o claritate intuitivă. De pildă, în „ imaginea mitico-sociologică” a populației Zuñi, detaliat descrisă de către Cushing, forma de organizare totemică care împarte întreaga lume în șapte elemente este ilustrată mai ales în concepția despre spațiu. Întregul spațiu este împărțit în șapte regiuni: nord și sud, est și vest, lumea de sus și lumea de jos și, în sfârșit, mijlocul, centrul lumii, iar în interiorul acestei împărțiri globale fiecare ființă are locul ei precis, are prevăzut un loc stabil. Elementele naturii, materiile corporale, precum și fazele particulare ale fenomenelor se separă în funcție de criteriile acestei diviziuni. Aerul îi aparține nordului, focul sudului, pământul estului, apa vestului; nordul este patria iernii, sudul a verii, estul a toamnei și sudul a primăverii ș.a.m.d. Diversele caste ale oamenilor, meseriile și ocupațiile nu sunt mai puțin incluse în aceeași schemă fundamentală: războiul și războinicul aparțin nordului, vânătoarea și vânătorul vestului, medicina și agricultura sudului, magia și religia estului. Oricât de stranii și de „bizare” ar putea părea la prima vedere aceste diviziuni, este indiscutabil faptul că ele nu au luat naștere în mod arbitrar, ci sunt expresia unei intuiții fundamentale tipice și bine definite. La populația Yoruba, care, asemenea populației Zuñi, este organizată totemic, organizarea

ei se reflectă de asemenea, în mod caracteristic, în concepția despre spațiu. Fiecărei regiuni a spațiului îi este și aici atribuită o anumită culoare, o anumită zi din săptămâna lor de cinci zile, un element determinat. Ordinea rugăciunilor, felul și schimbarea instrumentelor de cult, succesiunea sacrificiilor legate de anotimpuri, deci întreaga alternanță sacrală, sunt raportate și aici la anumite diferențieri spațiale fundamentale, în special la cea dintre „dreapta” și „stânga”. De asemenea, construcția orașelor și delimitarea acestora în sectoare singulare nu este, într-un fel, decât proiectarea spațială a viziunii lor totemice globale¹⁴. În gândirea chineză, regăsim, într-o altă formă mai cizelată și mai precisă, aceeași concepție conform căreia toate diferențele calitative și toate opozițiile au un „corespondent” spațial oarecare. Și aici, tot ceea ce există și se întâmplă se împarte într-un fel sau în altul între diversele direcții ale cerului. Fiecăreia dintre aceste direcții îi sunt proprii și îi aparțin în mod specific o anumită culoare, un anumit element, un anumit anotimp, o anumită imagine de animal, un anumit organ al corpului uman, un anumit afect fundamental al sufletului etc. Iar, prin această relație comună cu un anumit loc al spațiului, chiar și cele mai eterogene elemente intră într-o anumită măsură în contact. Deoarece toate speciile și genurile existenței își au „patria” undeva în spațiu, eterogenitatea lor reciprocă absolută se pierde: „medierea” lor spațială duce la o mediere spirituală între ele, la o reunire a tuturor diferențelor într-un mare întreg, într-un plan mitic fundamental al lumii¹⁵.

¹⁴ Vezi detalii la Leo Frobenius, *Und Afrika sprach*, mai ales pp. 198 sqq. și 280 sqq. Plecând de la „sistemul” de 4 × 4 membri aflat la baza religiei populației Yoruba, Frobenius vrea să conchidă un fel de înrudire originară a acestora cu etruscii, care ar fi primii care au elaborat acest sistem, însă considerațiile precedente arată cât de problematică este o astfel de concluzie. Faptul că „sisteme” asemănătoare sunt răspândite pe întregul pământ dovedește mai degrabă că nu avem de-a face aici cu un singur lăstar al gândirii mitice, cu un conținut al acestei gândiri, ci cu una dintre intuițiile ei fundamentale tipice, cu unul din factorii de orientare a ei.

¹⁵ Vezi în această privință prezentarea detaliată din studiul meu „Die Begriffsform im mythischen Denken”, unde sunt date și exemple mai precise din literatura etnologică; vezi mai ales pp. 16 sqq. și 54 sqq.

Iată cum universalitatea concepției despre spațiu a devenit și aici un vehicul pentru „universalismul” viziunii despre lume. Însă și de data aceasta mitul se deosebește de cunoaștere prin *forma* „întregului” spre care aspiră. Întregul cosmosului de tip științific este un întreg de legi, deci de relații și funcții. Deși considerate inițial substanțe și lucruri existente în sine, spațiul și timpul sfârșesc, odată cu progresul gândirii științifice, prin a fi tot mai mult înțelese ca noțiuni ideale, ca sisteme de relații. Existența lor „obiectivă” nu înseamnă altceva decât faptul că abia ele fac posibilă intuiția empirică, aflându-se, în calitate de principii, la „baza” acesteia. Și întreaga lor existență, modurile de apariție ale spațiului și timpului se raportează în cele din urmă la această funcție a lor de fundamentare. Chiar și intuiția spațiului pur geometric se supune de aceea aceleiași legi dominante expuse de „principiul rațiunii”. Ea servește ca instrument și ca organ de *explicare a lumii*, aceasta din urmă neînsemnând altceva decât faptul că un conținut pur sensibil este turnat într-o formă spațială, fiind transformat în aceasta și înțeles pe baza ei conform legilor general valabile ale geometriei. Spațiul este deci un factor ideal particular cu rol în sarcina comună a cunoașterii – iar această poziție pe care o ocupă în sistem îi determină și caracterul propriu. Relația întregului spațial față de partea lui nu este gândită în cadrul cunoașterii pure în mod substanțial, ci, din nou, pur funcțional: elementele nu *compun* întregul, ci îl construiesc în calitate de condiții constitutive. Linia este „generată” de punct, suprafața de linie, corpul de suprafață, în sensul că gândirea produce o figură din alta conform unei legi determinate. Figurile spațiale complexe sunt înțelese conform „definiției lor genetice” care exprimă modalitatea și regula acestei produceri. În consecință, pentru a înțelege întregul spațial, este suficientă regresia spre elementele generatoare, spre puncte și mișcările punctelor. Spațiul mitului se dovedește opus acestui spațiu *funcțional* al matematicii pure, fiind un spațiu complet *structural*. Întregul nu ia naștere din elemente, el nu „devine” întreg dezvoltându-se genetic din elemente conform unei reguli determinate – aici există mai degrabă un raport

pur static de interioritate și inerență. Oricât de mult am progresa cu diviziunea, nu încetăm să regăsim în orice parte forma și structura întregului. Această formă nu este, precum în analiza matematică a spațiului, spartă în elemente omogene și, deci, lipsite de formă, ci rămâne ea însăși, nefiind distrusă sau afectată de nicio diviziune. Întreaga lume spațială și, odată cu ea, cosmosul în genere, apare ca fiind construită conform unui anumit *model* care ni se poate înfățișa atât la o scală mai mare, cât și la una mai redusă, rămânând însă identic indiferent de mărime. Orice *coerență* din spațiul mitic se bazează în ultimă instanță pe această *identitate* originară; ea nu se reduce la o omogenitate a acțiunii, la o lege dinamică, ci la o identitate originară în privința esenței. Această viziune fundamentală și-a găsit expresia clasică în imaginea despre lume oferită de către *astrologie*. Pentru astrologie, orice fenomen din lume, orice nouă formare și naștere nu este în fond decât o aparență – în acel fenomen se manifestă și se ascunde un destin predeterminat, deci o determinație uniformă a existenței, care nu face decât să-și afirme identitatea cu sine în fiecare moment temporal. Întreaga viață a unui om, de pildă, este conținută și decisă la începutul ei, în constelația cerului la ora nașterii lui; precum, în genere, orice devenire nu se prezintă atât ca o naștere, cât ca o stare și ca o desfășurare a acestei stări. Forma existenței și a vieții nu ia naștere plecând de la elementele cele mai eterogene, prin interacțiunea celor mai variate condiții cauzale, ci ea este dată dintru început ca formă definitivă, care mai rămâne doar să se desfășoare, fapt care pentru noi, spectatorii, are loc oarecum în timp. Iar această lege a întregului se repetă în fiecare dintre părțile sale. Predeterminarea existenței este valabilă atât pentru individ, cât și pentru univers. Formulele astrologiei exprimă deseori acest raport într-o manieră lipsită de echivocitate explicând *influența* planetelor, care constituie principiul de bază al cercetării astrologice, într-o manieră care transformă această influență într-un fel de *interioritate substanțială*. În interiorul fiecăruia dintre noi se află o anumită planetă: ἐστὶ δ' ἐν

ἡμῖν Μῆνη Ζεὺς Ἀρης Παφίη Κρόνος Ἡλῖος Ἑρμῆς¹⁶. Se poate vedea deci că temeiul ultim al concepției astrologice despre acțiune este reprezentat de viziunea mitică despre spațiu, viziune dezvoltată de către astrologie până la consecința ei supremă și „sistematică”. Astrologia interpretează „coexistența” în spațiu în conformitate cu principiul fundamental care guvernează întreaga gândire mitică, ca pe o coexistență pe deplin *concretă*, ca pe o anumită poziție și situare a *corpurilor* în spațiu. Nu poate fi vorba aici de o formă a spațiului detașată și pur abstractă; orice intuiție a formei se contopește cu intuiția conținutului, cu pozițiile planetare din lumea planetelor. Acestea nu sunt însă nici singulare, nici unice și nici individuale: în ele se reliefează extrem de clar și precis legea structurală a întregului, forma universului. Și oricât de mult am merge în detaliu, oricât am scinda această formă, esența ei proprie rămâne intactă, forma continuând să rămână o unitate indivizibilă. Cum spațiul posedă în el însuși o structură determinată care se regăsește în toate figurile lui particulare, nicio ființă și niciun eveniment particular nu poate scăpa determinării și fatalității întregului și nu o poate renega, pentru a ne exprima astfel. Orice am examina: ordinea elementelor naturale sau a timpurilor, amestecurile din corpuri sau caracterele tipice, „temperamentele” oamenilor, regăsim întotdeauna în ele aceeași schemă unică originară de organizare, aceeași „articulație” unică prin care fiecărui element particular îi este imprimată pecetea întregului¹⁷.

Intuiția cosmosului spațio-fizic, în forma atât de desăvârșită și încheată în care ne-o prezintă astrologia, nu constituie, desigur, începutul gândirii mitice, ci este o realizare spirituală mai tardivă a acesteia. Viziunea mitică despre lume pornește și ea de la un cerc foarte strâns al existenței sensibile și spațiale pe care nu îl lărgeste decât pas cu pas. Atunci când am studiat limbajul, am văzut că

¹⁶ „Luna, Zeus, Ares, Afrodita, Kronos, Soarele și Hermes sunt în noi” (gr. – *n.l.*). Boll, *Die Lebensalter*, Leipzig, 1913, p. 37 sqq.

¹⁷ Vezi detalii despre această formă a astrologiei în studiul meu „Begriffsform im mythischen Denken”, p. 25 sqq.

expresiile „orientării” spațiale, cuvintele pentru „înainte” și „înapoi”, „sus” și „jos” obișnuiau să fie luate din intuiția propriului corp: corpul omului și mărimile membrilor sale reprezentau sistemul de referință la care erau raportate indirect toate celelalte diferențe spațiale¹⁸. Mitul urmează aceeași cale: atunci când vrea să „înțeleagă” cu mijloacele gândirii un întreg organic și organizat, el privește de obicei acest întreg prin intermediul imaginii corpului uman și a organizării sale. Lumea obiectivă nu devine transparentă pentru om și nu se împarte în diferite sectoare de existență decât dacă el o „reproduce” în manieră analogică în raporturile propriului corp. Deseori, această formă de reproducere trebuie să constituie conținutul răspunsului la întrebarea privind originea mitului, lucru care face ca ea să domine întreaga cosmografie și cosmologie mitică. Deoarece lumea este alcătuită din părțile unei ființe umane ori supraumane, oricât ar părea aceasta că se descompune în indivizi, ea păstrează întotdeauna caracterul unei unități mitice organice. Într-un imn din *Rig-Veda* se descrie cum lumea s-a născut din corpul omului Purușa. Lumea este Purușa, deoarece ea a luat naștere prin sacrificarea lui de către zei, care au creat toate ființele singulare din membrele lui tăiate conform tehnicii sacrificiului. Astfel, părțile lumii nu sunt decât organe ale corpului omenesc. „Brahmanul a fost gura lui,/ Brațele s-au prefăcut în războinic (*rājanya*);/ Coapsele sale sunt ce este lucrătorul (*vaiśya*);/ Din picioare s-a născut slujitorul (*śūdra*)./ Luna s-a născut din minte (*manas*);/ Din ochi s-a născut Soarele;/ Din gură Indra și Agni;/ Din răsuflare s-a născut Vântul./ Din buric a ieșit văzduhul;/ Din cap cerul s-a ivit;/ Din picioare pământul, zărilor din ureche;/ Astfel au rânduie lumile”¹⁹. Iată deci cum era concepută în perioada timpurie a gândirii mitice unitatea dintre microcosmos și macrocosmos: nu omul este format din părțile lumii, ci lumea din părțile omului. Aceeași manieră de a privi lucrurile, însă inversată, se regăsește în concepția pe care o întâlnim în

¹⁸ Vezi vol I, p. 172 sqq.

¹⁹ *Rig-Veda*, X, 90, (tr.rom. în *Cele mai vechi Upanișade*, p. 226); vezi și Deussen, *Allgem. Gesch. d. Philosophie*, I, 1, p. 150 sqq.

orizontul intelectual creștin-germanic conform căreia corpul lui Adam a fost format din opt părți, astfel încât carnea lui să semene cu pământul, oasele sale cu pietrele, sângele său cu marea, părul lui cu plantele și gândurile lui cu norii²⁰. În ambele cazuri, mitul pornește de la o *corespondență* spațială și fizică între lume și om, pentru a conchide din aceasta unitatea *originii*. Iar această transpunere nu se limitează la raportul dintre lume și om, care, în ciuda importanței sale, rămâne unul *particular*, ci se aplică în mod general celor mai diferite sfere ale existenței. În general, gândirii mitice îi este propriu faptul că ea nu cunoaște „asemănări” pur ideale, orice fel de asemănare nefiind pentru ea decât mărturia unei comuniuni originare, a unei identități de esență²¹ – acest lucru fiind valabil mai ales pentru asemănarea, pentru analogia structurii spațiale. Simplul fapt că elementele unui anumit întreg spațial pot fi *coordonate* îi furnizează imediat viziunii mitice ocazia de a le lăsa să se contopească unele cu altele. Ele nu mai sunt din acel moment decât diferite forme de expresie ale uneia și aceleiași entități care poate apărea în cele mai diferite dimensiuni. Grație acestui principiu caracteristic ei, gândirea mitică poate nega și suprima distanța spațială. Ceea ce este cel mai îndepărtat intră în contact cu ceea ce este cel mai apropiat, în măsura în care se poate „reflecta” într-un oarecare fel în acesta. Profunzimea înrădăcinării acestei trăsături este vădită printre altele de faptul că ea nu a putut fi niciodată eradicată pe deplin în pofida tuturor progreselor cunoașterii pure și a viziunii „exacte” despre spațiu. Încă din secolul al XVIII-lea, Swedenborg a încercat, în *Arcana coelestia*, să-și construiască „sistemul” lumii inteligibile conform acestei categorii a corespondenței universale²². Aici orice limită spațială cade în cele din urmă, căci, așa cum omul se poate oglindi în lume, la fel se poate oglindi ceea ce este foarte

²⁰ Vezi Walter Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, p. 518.

²¹ Vezi mai sus, pag. 101 *sqq.*

²² Atracția și importanța acestei maniere de gândire nu a scăzut nici chiar în gândirea cea mai modernă, lucru arătat în cartea extrem de instructivă și remarcabilă a lui Wilhelm Müller-Walbaum, *Die Welt als Schuld und Gleichnis. Gedanken zu einem System universeller Entsprechungen*, Wien u. Leipzig, 1920.

mic în ceea ce este foarte mare, iar ceea ce este cel mai îndepărtat în ceea ce este cel mai apropiat, existând prin aceasta o identitate în privința esenței lor. Prin urmare, la fel cum există o „anatomie magică” particulară, în care anumite părți ale corpului uman corespund anumitor părți ale lumii, la fel există și o geografie și o cosmografie mitică în care structura pământului este descrisă și definită în conformitate cu aceeași viziune fundamentală. Deseori cele două, anatomia magică și geografia mitică, se dezvoltă împreună. În harta lumii compusă din șapte părți care se găsește în tratatul lui Hippocrate despre numărul șapte, pământul este prezentat ca un corp omenesc: ea are Peloponesul drept cap, Istmul corespunde măduvei spinării, în timp ce Ionia apare ca diafragma ei, adică drept interiorul propriu-zis, drept „buricul pământului”. De asemenea, toate calitățile spirituale și etice ale popoarelor care locuiesc în aceste regiuni sunt gândite ca dependente într-o manieră oarecare de această formă de „localizare”²³. Întâlnim aici, în pragul filosofiei grecești clasice, o concepție care nu poate fi înțeleasă decât prin concepțiile mitice paralele ei larg răspândite. Este suficient să comparăm în general schema pământului și a spațiului, așa cum a fost conturată aici, cu schematismul spațial universal al populației Zuñi, pentru a ne da imediat seama de înrudirea spirituală fundamentală dintre ele²⁴. Între ceea ce „este” un lucru și locul în care el se află nu există, pentru gândirea mitică, niciodată un raport pur „exterior” și întâmplător; ci locul însuși este o parte a ființei lucrului, de care aceasta apare legată prin *legături* interne bine determinate. În sfera reprezentării totemice de pildă, membrii aceluiași clan stau într-un astfel de raport de legătură, de înrudire originară nu doar unii față de alții, ci, cel mai adesea, și cu anumite regiuni ale spațiului. Fiecărui clan îi aparține, înainte de toate, o *direcție* a

²³ Mai multe detalii vezi în Roscher, „Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl”, *Abh. der Kgl. Sächs. Ges. der Wissensch.*, XXVIII, Nr. 5, Leipzig, 1911, pp. 5 sqq și 107 sqq.

²⁴ Cu privire la schematismul spațial al populației Zuñi, vezi prezentarea introductivă a lui Cushing, „Outlines of Zuñi Creation Myths”, *13th Ann. Rep. of the Bureau of Americ. Ethnology*, Washington, 1891/92, p. 367 sqq.

spațiului precis determinată și specificată, un anumit sector decupat din totalitatea spațiului²⁵. Atunci când moare un membru al clanului se acordă o mare grijă îngropării mortului în acea poziție și direcție spațială care este caracteristică și esențială clanului lui²⁶. În toate acestea, se evidențiază ambele trăsături fundamentale ale sentimentului mitic al spațiului: calificarea și particularizarea de la care pornește, precum și sistematizarea spre care, în egală măsură, nu încetează să tindă. Ultima caracteristică și-a găsit expresia cea mai clară în acea formă de „geografie mitică” dezvoltată din astrologie. Deja din vechea epocă babiloniană, lumea terestră era împărțită în patru domenii diferite conform apartenenței lor la cer: peste Akkad, adică Babilonia sudică, domnește și veghează Jupiter, peste Amurru, partea vestică, domnește Marte, în timp ce Subartu, în nord, și Elam, în est, se supun guvernării Pleiadelor și a lui Perseu²⁷. Mai târziu vom întâlni, atât în Babilonia, cât și în India și în Persia, o schemă planeteră compusă din șapte elemente care pare să fi condus la o diviziune în tot atâtea părți a întregii lumi. Pare că în acest moment suntem cel mai îndepărtați de acea împărțire primitivă în care tot ceea ce există era proiectat și oglindit în corpurile omenеști; îngusta viziune sensibilă pare a fi depășită aici de o viziune cu adevărat universală și cosmică, însă *principiul* de asociere rămâne același. Gândirea mitică uzează de o structură concret-spațială precis determinată pentru a realiza întreaga „orientare” a lumii în conformitate cu ea. Într-o lucrare scurtă, extrem de caracteristică însă pentru maniera de gândire a autorului lui: *Was heißt: sich im Denken orientieren?* [Ce înseamnă a ne orienta în gândire?], Kant a încercat să determine originea conceptului de „orientare” și să-i

²⁵ Vezi în această privință cu precădere dovezile și exemplele caracteristice extrase din orizontul concepțiilor triburilor de indigeni din Australia pe care le-a oferit Howitt, „Further Notes on the Australian Class System”, *Journ. of the Anthropol. Instit.*, 1889, XVIII, p. 62 sqq. (reprodusă și în anexa II în studiul meu „Die Begriffsform im mythischen Denken”, p. 54 sqq.).

²⁶ Howitt, *op. cit.*, p. 62.

²⁷ Vezi detalii la M. Jastrow jr., *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, New York and London, 1916, p. 217 sqq. și 234 sqq.

urmărească evoluția. „Oricât de înalt ne-am construi conceptele și oricât am face abstracție de sensibilitate, tot rămân atașate de ele reprezentări care recurg la imagini. [...] Căci de unde am vrea să procurăm conceptelor noastre sens și semnificație, dacă la baza lor nu punem [...] nicio intuiție?” De aici, Kant arată că orice orientare începe cu o deosebire *simțită* în mod sensibil, adică cu simțirea deosebirii dintre mâna dreaptă și mâna stângă, urcă apoi în sfera *intuiției* pure, matematice, pentru a se ridica în cele din urmă, în genere, la orientarea în gândire, în *rațiunea* pură. Dacă examinăm particularitatea spațiului mitic și o comparăm cu cea a spațiului intuiției sensibile și cu cea a „spațiului mental” al matematicii, putem urmări această scară a orientării la un nivel spiritual încă și mai profund. În acest fel, se poate desemna în mod clar punctul de trecere în care o opoziție – care în sine se înrădăcinează în mod pur în sentimentul mitic-religios – începe să se formeze, să-și dea o formă „obiectivă”, opoziție care va imprima din acel moment o nouă direcție întregului proces de obiectivare, precum și înțelegerii intuitiv-concrete și interpretării lumii impresiilor sensibile.

2. Spațiu și lumină. Problema „orientării”

Intuiția spațiului s-a dovedit un element fundamental al gândirii mitice în măsura în care aceasta s-a arătat dominată de tendința de a transforma în diferențe spațiale toate diferențele cuprinse și instituite de ea, reprezentându-și-le astfel în mod nemijlocit în această formă. Diferențele spațiale au fost socotite în considerațiile noastre de până acum ca fiind direct *date*, adică s-a admis faptul că separările și diviziunile regiunilor spațiale și ale direcțiilor spațiale, separarea dreptei de stânga, a susului de jos ș.a.m.d. erau deja efectuate la nivelul impresiei sensibile, fără a mai fi nevoie pentru aceasta de un travaliu spiritual special, de o „energie” specifică din partea conștiinței. Însă această premisă necesită acum ea însăși o justificare, deoarece, examinată îndeaproape, ea contrazice ceea ce a fost recunoscut drept o trăsătură fundamentală a procesului de

formare simbolică. Am văzut că realizarea esențială și caracteristică a oricărei forme simbolice – atât a formei lingvistice, cât și a formei mitice sau a formei cunoașterii pure – nu constă în faptul de a primi pur și simplu un material dat de impresii, care posedă deja o determinare stabilă, o calitate și structură date, și de a-i altoi apoi din exterior o altă formă provenită din propria energie a conștiinței. Activitatea caracteristică spiritului intervine, dimpotrivă, mult mai devreme. La o analiză mai atentă, se dovedește că și ceea ce pare „dat” este deja impregnat de anumite acte ale „apercepției”, fie aceasta lingvistică, mitică sau logic-teoretică. Datul „este” numai ceea ce este el *făcut* în aceste acte; deja în starea lui aparent simplă și nemijlocită el se dovedește condiționat și determinat printr-o funcție primară care îi conferă semnificație. Adevăratul secret al oricărei forme simbolice, care nu trebuie să înceteze să suscite mirarea filosofică, rezidă tocmai în această formare primară, iar nu în cea secundară.

Problema filosofică fundamentală nu constă nici aici în a înțelege prin ce mecanism spiritual ajunge gândirea mitică să raporteze diferențe pur calitative la diferențe spațiale, transformându-le chiar în acestea. Aici se pune problema aflării motivului principal care o conduce în mod original să *stabilească* tocmai aceste diferențe spațiale. Cum se ajunge în genere în cadrul totalității spațiului mitic la evidențierea unor „regiuni” și direcții particulare? Cum se ajunge ca o regiune și direcție să-i fie opusă alteia, să fie „accentuată” în raport cu alta și să fie prevăzută cu un însemn particular? Acestea nu sunt întrebări inutile – lucru care se dovedește clar de îndată ce ne gândim că, atunci când efectuează această diferențiere, gândirea mitică procedează în conformitate cu criterii total diferite de cele utilizate de gândirea teoretic-științifică atunci când îndeplinește aceeași sarcină. Cea din urmă ajunge la fixarea unei anumite ordini spațiale prin faptul că raportează diversitatea sensibilă a impresiilor la un sistem de constructe pur mentale, pur ideale. Dreapta, cercul și sfera empirică sunt definite și înțelese „având în vedere” lumea ideală a figurilor pur geometrice, având în vedere dreapta „în sine”,

cercul „în sine” și sfera „în sine”, în expresia lor platonică. Se stabilește astfel un prototip de relații și legi geometrice care vor furniza norma stabilă și firul director al oricărei înțelegeri și interpretări a elementului spațial empiric. Și viziunea teoretică despre spațiul *fizic* se dovedește dominată de același motiv de gândire. Aici nu numai intuiția sensibilă, ci și senzația nemijlocită pare a avea un cuvânt de spus; aici regiunile și direcțiile particulare ale spațiului par a putea fi diferențiate în acesta abia atunci când le relaționăm cu unele diferențieri materiale ale organizării noastre corporale, ale trupului nostru fizic. Însă, deși viziunea fizică despre spațiu nu se poate lipsi de acest sprijin, ea tinde tot mai mult să se elibereze de acesta. Orice progres al fizicii „exacte”, strict științifice, urmărește eliminarea părților pur „antropomorfe” care se află în componența imaginii fizice despre lume. În acest fel, cu precădere opoziția sensibilă „sus-jos”, își pierde semnificația în spațiul cosmic al fizicii. „Sus” și „jos” nu mai sunt contrarii absolute, ci au valoare numai în raport cu fenomenul empiric de gravitație și cu legitatea empirică a acestui fenomen. În general, spațiul fizic este definit ca *spațiu al forțelor*: dar conceptul de forță se reduce, în accepția lui pur matematică, la cel de lege, deci la cel de funcție. Spațiul structural al mitului este însă cu totul altfel conturat. Aici nu avem o separare în virtutea conceptului fundamental de lege a ceea ce are valabilitate generală de ceea ce este particular ori întâmplător, a ceea ce este constant de ceea ce este variabil – aici este valabil numai *un* accent mitic, un accent valoric care se exprimă în opoziția dintre sacru și profan. Nu există aici diferențe pur geometrice ori pur geografice, pur gândite și ideale, ori percepute pur empiric: întreaga gândire, ca, de altfel, și întreaga intuiție și percepție sensibilă se bazează pe un fond afectiv originar. Oricât de mult și-ar rafina și și-ar specifica structura, spațiul mitic rămâne în întregime cufundat și, dacă putem spune astfel, îngropat în acest fond. La stabilirea, în acest tip de spațiu, a anumitor delimitări și diferențe nu ajungem pe calea determinărilor mentale progresive, pe calea analizei și sintezei intelectuale; diferențierile acestui spațiu au la origine în ultimă instanță diferențieri

efectuate în acest fond afectiv. Locurile și direcțiile spațiului se diferențiază deoarece și în măsura în care li se atașează accente diferite de semnificație, deoarece și în măsura în care sunt valorizate mitic în sens diferit și opus.

În această evaluare are loc un act spontan al conștiinței mitic-religioase; însă, considerată obiectiv, aceasta este totodată legată de un fapt fizic determinat. Dezvoltarea sentimentului mitic al spațiului pornește întotdeauna de la opoziția dintre *zi* și *noapte*, dintre *lumină* și *întuneric*. Puterea dominantă pe care o exercită această opoziție asupra conștiinței mitic-religioase poate fi urmărită până în religiile culturale cu cea mai înaltă dezvoltare. Unele dintre aceste religii, cu precădere cea iraniană, pot fi chiar desemnate drept dezvoltări integrale și sistematizări generale ale acestei *unice* opoziții. Însă, chiar și acolo unde deosebirea și contrastul nu se prezintă într-o determinare mentală atât de netă și cu această acuitate aproape dialectică, el nu poate fi mai puțin recunoscut ca un motiv latent al construcției religioase a cosmosului. În ceea ce privește religia „primitivilor”, religia indienilor Cora, detaliat descrisă de Preuß, ne oferă exemplul unei religii integral dominată și impregnată de această opoziție dintre lumină și întuneric. De ea se leagă și pe ea se dezvoltă sentimentul mitic și întreaga concepție mitică despre lume proprie indienilor Cora²⁸. De altfel, în legende cosmogonice ale aproape tuturor popoarelor și aproape tuturor religiilor, procesul creației fuzionează nemijlocit cu cel al apariției luminii. În legenda babiloniană despre creație, lumea se naște din lupta pe care Marduk, zeul soarelui matinal și al primăverii, o duce împotriva haosului și întunericului, reprezentate prin monstrul Tiamat. Victoria luminii devine originea lumii și a ordinii ei. Și legenda egipteană despre creație a fost interpretată ca o reproducere a apariției zilnice a soarelui în zori. Primul act al creației începe aici cu formarea unui ou care iese la suprafața apei originare. Din acest ou se naște zeul luminii Ra, a cărui naștere este descrisă în cele mai felurite moduri,

²⁸ Vezi informații mai detaliate la Preuß, *Die Nayarit-Expedition*, vol. I: *Die Religion der Cora-Indianer*, p. XXIII sqq.

care se reduc însă toate la un singur fenomen originar: la apariția luminii din noapte²⁹. Intuiția vie a acestui fenomen originar își face puternic simțită influența și îi conferă „sensul” pe deplin concret prezentării mozaice a creației – asupra acestei corelații Herder a atras cel dintâi atenția, iar, datorită expunerii cu cea mai mare sensibilitate și cu o forță lingvistică captivantă a acestui fapt de către Herder, el nu mai are nevoie de nicio prezentare specială. Darul lui Herder de a vedea ceea ce este spiritual nu ca pe un simplu produs, ci de a se transpune nemijlocit în procesul generator al creației din care el izvorăște, nu se arată nicăieri cu mai mare putere și strălucire decât în interpretarea primului capitol al Genezei mozaice. Expunerea creației lumii nu este pentru el nimic altceva decât descrierea nașterii luminii, așa cum o experimentează spiritul mitic la apariția fiecărei noi zile, la fiecare revărsat al zorilor. Această apariție nu este însă pentru viziunea mitică o simplă întâmplare, ci o geneză originară adevărată; nu este un proces natural care se repetă periodic și se derulează în conformitate cu o regulă determinată, ci este ceva în întregime individual, unic. Cuvintele lui Heraclit: „Soarele este nou în fiecare zi” sunt rostite în spirit cu adevărat mitic. Vedem aici ceea ce am putea numi prima intervenție caracteristică gândirii mitice, însă opoziția dintre luminozitate și întunecime, dintre zi și noapte se va dovedi un motiv viu și eficient și în derularea ulterioară a acestei gândiri. Într-o lucrare subtilă și captivantă, Troels-Lund a urmărit devenirea și dezvoltarea acestui motiv de la primele începuturi primitive până la forma lui desăvârșită și universală pe care o primește în gândirea astrologică. El își desemnează astfel problema: „Pornim de la faptul că receptivitatea la impresiile luminoase și sentimentul locului sunt formele de manifestare cele mai originare și mai profunde ale inteligenței umane. Orice dezvoltare spirituală esențială, fie ea a individului ori a unui neam, urmează aceste două căi. Plecând de aici și-au găsit

²⁹ Vezi detalii de ex. la H. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 102, și la F. Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, Leipzig, 1883, p. 48 sqq.

răspunsul cele trei mari întrebări pe care existența le pune fiecăruia dintre noi: Unde te afli? Ce ești? Ce trebuie să faci? [...] Pentru fiecare locuitor al acestei sfere care nu luminează singură, pământul, alternanța luminii și întunericului, a zilei și nopții reprezintă impulsul primar și scopul ultim al facultății sale de gândire. Nu numai pământul, ci propriul nostru eu spiritual, noi înșine luăm naștere și suntem hrăniți de soare de la prima clipire în bătaia luminii până la sentimentele noastre religioase și morale cele mai înalte. [...] Înțelegerea progresivă a diferenței dintre zi și noapte, dintre lumină și întuneric reprezintă nervura internă a oricărei evoluții culturale a omului”³⁰.

De această diferență este legată diferențierea regiunilor particulare ale spațiului, ca și organizarea întregului spațiu mitic. Accentul mitic caracteristic, „sacral” și „profanul” se distribuie în diverse maniere diferitelor direcții și regiuni, conferindu-le astfel fiecareia dintre ele o anumită amprentă mitic-religioasă. Est și vest, nord și sud – nu sunt aici diferențe care să servească într-o manieră în esență identică în vederea orientării în interiorul lumii empirice a percepției; ele au fiecare o ființă specifică proprie, o semnificație proprie și o viață mitică internă. Fiecare direcție particulară este înțeleasă ca o „entitate” independentă, dotată cu viață proprie, iar nu ca un *raport* abstract-ideal – acest lucru reiese și din faptul că nu rareori ea cunoaște gradul cel mai înalt de independență și de configurare concretă de care este în genere capabil mitul, fiind ridicată la rangul de *zeu*. Deja nivelurile relativ inferioare ale gândirii mitice dispun de proprii zei cardinali: zeii estului, nordului, vestului și sudului, ai lumii „de jos” și ai lumii „de sus”³¹. Și nu există poate nicio cosmologie, oricât de „primitivă” ar fi ea, în care opoziția celor patru direcții principale ale cerului să nu se releve într-un fel sau în altul drept punctul esențial al conceperii și explicării lumii³². Pentru

³⁰ Troels-Lund, *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten*, ediția a treia, Leipzig, 1908, p. 5.

³¹ Astfel de zei cardinali se găsesc de exemplu la indienii Cora; vezi detalii la Preuß, *Die Nayarit-Expedition*, I, p. LXXIV sqq.

³² Vezi de exemplu Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 118 sqq.

gândirea mitică sunt valabile în sens propriu cuvintele lui Goethe: „Orientul este al lui Dumnezeu, Occidentul este al lui Dumnezeu, teritoriile de nord și de sud se odihnesc în pacea mâinilor sale”. Însă înainte de a ajunge la această unitate a sentimentului universal al spațiului și al divinului, în care toate opozițiile par să se dizolve, gândirea mitică trebuie să treacă prin ele și să le distingă una de alta. Fiecare determinare spațială singulară primește un „caracter” determinat, divin sau demonic, prietenos sau ostil, sacru sau profan. Estul, în calitate de origine a luminii, este și izvorul și originea oricărei vieți; vestul, ca loc al apusului soarelui, este înconjurat de toate fiorurile morții. Ori de câte ori apare gândul unui regat al morților, aflat în opoziție și separat spațial de regatul celor vii, sediul acestuia este alocat vestului lumii. Această opoziție dintre zi și noapte, dintre lumină și întuneric, dintre naștere și mormânt continuă să se manifeste în multiple medieri și sub cele mai variate proiecții în concepția mitică despre diferitele condiții concrete de viață. Acestea din urmă primesc, pentru a spune astfel, o lumină diferită, în funcție de raportul în care se găsesc față de fenomenul răsăritului sau apusului soarelui. În *Götternamen* [Nume de zei], Usener remarcă: „Adorarea luminii este strâns legată de întreaga existență umană. Trăsăturile fundamentale ale acestei adorații sunt comune tuturor membrilor familiei popoarelor indo-europene, întinzându-se chiar mai departe; și noi suntem încă astăzi, de multe ori în mod inconștient, dominați de ele. Lumina zilei ne trezește din semi-moartea somnului la viață; «a privi lumina», «a vedea lumina soarelui», «a sta în lumină» înseamnă a trăi, «a veni la lumină» înseamnă a te naște, iar «a părăsi lumina» a muri. [...] Deja în eposul homeric, lumina înseamnă vindecare și salvare. [...] «Pură» numește Euripide lumina zilei: cerul albastru lipsit de nori inundat de o lumină care se revarsă nestânjenit reprezintă prototipul divin al purității, ca, de altfel, și substratul reprezentării tărâmului zeilor și a ținutului celor fericiți. [...] Profunzimi și mai mari atinge această concepție atunci când este transpusă în cele mai elevate concepte morale, adevărul și dreptatea. [...] Din această viziune fundamentală

rezultă că orice activitate sacră, tot ceea ce invocă sprijinul sau mărturia zeilor cerului, nu poate fi realizat decât sub cerul liber și la lumina zilei. [...] Jurământul, al cărui caracter sacru constă în a lua drept martori zeii care observă, știu și pedepsesc, nu putea fi depus în mod original decât sub cerul liber. Reuniunea de consiliu și de judecată a bărbaților liberi și posesori de case avea loc «în ringul sacru» și sub cerul deschis. [...] Toate acestea sunt reprezentări simple, involuntare; ele iau naștere sub presiunea irezistibilă a impresiilor sensibile în raport cu care nici chiar noi nu am devenit insensibili, și se înscriu de la sine într-un domeniu unitar. În ele se află un izvor original și inepuizabil de religiozitate și de moralitate³³».

În toate aceste tranziții, se poate observa din nou, în mod direct, acea dinamică care ține de esența oricărei forme de expresie cu adevărat spirituale. Realizarea decisivă a oricărei astfel de forme constă în faptul că în ea granița rigidă dintre „interior” și „exterior”, dintre „subiectiv” și „obiectiv” nu se mai păstrează ca atare, ea devenind mai degrabă, să spunem așa, fluidă. Interiorul și exteriorul nu stau unul alături de altul ca domenii proprii și separate, ci ele se reflectă unul în altul și acced abia prin această reflectare reciprocă la conținutul lor propriu. Astfel, în *forma spațiului*, așa cum este ea concepută de către gândirea mitică, se reliefează în întregime *forma mitică de viață*, putând fi într-un anumit sens citită în cea dintâi. Acest raport reciproc și-a găsit expresia clasică în ordinea sacrală a romanilor care ne apare ca fiind caracterizată tocmai prin această transpunere continuă. În opera sa fundamentală, Nissen a pus în lumină toate fațetele acestui proces de transpunere. El arată că sentimentul mitic-religios fundamental, cel de sacru, și-a găsit cea dintâi obiectivare atunci când a efectuat o întoarcere spre exterior, manifestându-se în intuiția raporturilor spațiale. Sacralizarea începe atunci când o anumită regiune este detașată din întregul spațiului, este diferențiată de celelalte regiuni și este înconjurată și îngrădită din punct de vedere religios. Acest concept de sacralizare religioasă, care se manifestă totodată ca o

³³ Usener, *Götternamen*, p. 178 sqq.

delimitare spațială, a primit și în limbă o expresie: aceea de *templum*. Căci *templum* (în greacă τέμενος) trimite la rădăcina τεμ, „a tăia”, și nu înseamnă altceva decât ceea ce este decupat, delimitat. În acest sens, el desemnează mai întâi domeniul sacru, domeniul care îi aparține zeului, pentru a fi utilizat ulterior pentru acea bucată delimitată de pământ, ogor sau livadă, care îi aparține fie unui zeu, fie unui rege sau erou. De altfel, spațiul cerului ca întreg apare de asemenea, conform unei intuiții religioase dintre cele mai vechi, ca o astfel de regiune unitară în sine și sacralizată, ca un *templum* care este locuit de o ființă divină și guvernat de o voință divină. În această unitate intervine acum organizarea sacrală. Întregul cerului se împarte în patru părți, determinate după regiunile lumii: sudul în partea din față, nordul în cea din spate, estul în cea din stânga și vestul în cea din dreapta. Plecând de la această diviziune originară pur topică se dezvoltă întregul sistem al „teologiei” romane. Atunci când augurul observa cerul pentru a citi semnele pentru acțiunea terestră, el începea această observare prin împărțirea cerului în mai multe secțiuni. Linia est-vest caracterizată și stabilită de cursul soarelui era tăiată de o linie perpendiculară pe ea, cea a nord-sudului. Odată cu această întretăiere și intersecție a celor două linii, *decumanus* și *cardo*, cum erau ele numite în limbaj sacerdotal, gândirea religioasă își creează prima ei schemă fundamentală de coordonate. Nissen a arătat în detaliu cum se transferă această schemă din domeniul vieții religioase asupra tuturor părților vieții juridice, sociale și publice, devenind tot mai precisă și diferențiată. Pe această schemă se bazează dezvoltarea noțiunii de proprietate și simbolistica ce definește și apără proprietatea ca atare. Căci actul de a institui granițe, actul fundamental de „limitare” prin care este creată o proprietate stabilă în sens, în primul rând, judiciar-religios este legat peste tot de ordinea sacră a spațiului. În scrierile acelor *agrimensores*³⁴ romani, i se atribuie lui Jupiter introducerea delimitării, iar ea este nemijlocit legată de actul creării lumii. Este ca și

³⁴ În original *agrimensores*, cuvânt preluat din latină (*agrimensor*, -oris) care îi desemnează pe arpentori (n.t.).

cum delimitarea strictă care domnește în univers ar fi transferată asupra pământului și asupra tuturor condițiilor terestre particulare. Delimitarea pornește de la regiunile lumii, de la diviziunea ei prin *decumanus* și *cardo*, prin liniile est-vest și nord-sud. Ea începe cu separarea cea mai simplă și mai naturală, cu separarea dintre o parte a zilei și o parte a nopții, urmată de o a doua separare, în funcție de creșterea sau scurtarea zilei, dintre o parte a dimineții și o parte a serii. Drepul public roman se află în strânsă dependență de această formă de limitare: pe ea se bazează distincția dintre *ager publicus* și *ager divisus et adsignatus*, dintre proprietatea publică și proprietatea privată. Căci este considerat proprietate privată numai terenul care este înconjurat de granițe stabile, de linii matematice fixe, terenul care este limitat și asignat. Precum zeul odinioară, acum statul, comunitatea ori individul sunt cei care își însușesc prin intermediul ideii de „templu” un anumit spațiu, făcându-se stăpâni pe el. „Nu este indiferent modul în care augurul limitează cerul, căci, deși voința lui Jupiter cuprinde întreaga întindere a cerului, precum *pater familias* stăpânește întreaga casă, totuși în alte regiuni locuiesc alți zei, iar, în funcție de care voință vrem s-o aflăm, a unuia sau altuia dintre zei, liniile se trasează diferit. Constituirea unui spațiu astfel îngrădit are drept consecință faptul că acel spațiu este imediat luat în stăpânire de un spirit. [...] Nu numai orașul, ci și *compitum*³⁵ și casa, nu numai terenul agricol, ci și fiecare ogor și vie, nu numai casa în întregul ei, ci și fiecare încăpere din interiorul ei are un zeu propriu. Divinitatea este recunoscută după intervențiile ei și după ceea ce o înconjoară. De aceea, orice spirit legat de un anumit loc primește o individualitate și un nume determinat prin care poate fi invocat de către om.”³⁶ Prin acest sistem, care guvernează mai departe structura orașelor italiice, gruparea și ordonarea

³⁵ La romani, răspântie unde se schimbau mărfuri, dar unde se afla de obicei și un altar de cult (*n.t.*).

³⁶ Nissen, *Das Templum. Antiquarische Untersuchungen*, Berlin, 1869, p. 8; pentru expunerea integrală, vezi Nissen, *Orientation, Studien zur Geschichte der Religion*, Caietul întâi, Berlin, 1906.

așezărilor romane, precum și planul și amenajarea interioară a casei romane, devine clar faptul că delimitarea spațială progresivă, că fiecare piatră de hotar pe care gândirea mitică și sentimentul mitic-religios o așează în spațiu, devine în același timp o piatră de hotar pentru întreaga cultură spirituală și morală. Această corelație poate fi urmărită până la începuturile științei teoretice. Moritz Cantor a arătat în una din lucrările sale că, în Roma, începuturile matematicii ca știință au la origine scrierile acelor *agrimensores* romani și sistemul lor fundamental de orientare spațială³⁷. Și în fundamentarea clasică a matematicii, la greci, se poate încă percepe peste tot ecoul unor străvechi reprezentări mitice, se face resimțită adierea fricii respectuoase care înconjură încă de la început „granița” spațială. Pornind de la ideea de delimitare spațială se dezvoltă forma definiției logic-matematice. Limita și nelimitatul, *πέρας* și *ἄπειρον*, se află la pitagoreici și la Platon în opoziție, la fel ca determinatul și nedeterminatul, forma și lipsa de formă, binele și răul. Iată cum, din orientarea spațială inițial mitică, ia naștere orientarea pur mentală aplicată cosmosului. *Limba* a păstrat mult mai viu urmele acestei corelații – de pildă, expresia latinească pentru contemplarea și observarea pur teoretică, *contemplari*, care trimite, etimologic și obiectiv, la ideea de „templum”, la spațiul delimitat în care augurul își efectuează observarea cerului³⁸. „Orientarea” teoretică și religioasă proprie lumii antice a pătruns și în creștinism, în sistemul doctrinei creștine medievale. Planul și construcția bisericii medievale prezintă tocmai trăsăturile caracteristice ale simbolisticii direcțiilor cerului, esențiale pentru sentimentul mitic al spațiului. Soarele și lumina nu mai reprezintă acum însăși divinitatea, dar ele servesc încă drept semnele cele mai apropiate și imediate ale divinității, ale voinței și puterii divine ale Mântuitorului. Influența și victoria istorică a creștinismului au depins tocmai de capacitatea de a prelua și metamorfoza

³⁷ Cantor, *Die römischen Agrimensoren*, Leipzig, 1875; vezi și conferințele lui Cantor despre istoria matematicii, vol. I, ediția a doua, Leipzig, 1894, p. 496 sqq.

³⁸ Vezi pentru mai multe detalii frumoasa conferință a lui Franz Boll, „Vita contemplativa”, *Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss.*, Philos.-hist. Klasse, 1920.

concepțiile păgâne fundamentale, adorarea soarelui și a luminii. Locul cultului *sol invictus* va fi luat acum de credința în Hristos ca „soare al dreptății”³⁹. Drept urmare, în creștinismul timpuriu se păstrează orientarea spre *est* a lăcașului Domnului și a altarului, în timp ce *sudul* apare drept simbol al Sfântului Spirit, iar *nordul*, dimpotrivă, ca imaginea întoarcerii de la Dumnezeu, a rătăcirii de la lumină și de la credință. Cel care este botezat este așezat spre vest, pentru a-l renega pe diavol și lucrările lui, apoi este întors spre est, spre regiunea paradisului pentru a-și mărturisi credința în Hristos. Cele patru brațe ale crucii sunt de asemenea identificate cu cele patru regiuni ale cerului și ale lumii. Pe acest simplu plan de bază se construiește apoi o simbolistică din ce în ce mai rafinată și mai profundă prin care întregul conținut interior al credinței se exteriorizează și se obiectivează în raporturi spațiale fundamentale și elementare⁴⁰.

Dacă privim acum încă o dată aceste exemple în totalitatea lor, realizăm faptul că, deși, din punct de vedere al conținutului, ele aparțin celor mai variate culturi și celor mai diferite niveluri de dezvoltare ale gândirii mitic-religioase, totuși în ele se manifestă aceeași caracteristică esențială și aceeași direcție fundamentală a conștiinței mitice a spațiului. Această conștiință este asemeni unui eter subtil care pătrunde în cele mai diverse moduri de expresie ale spiritului mitic, realizând legătura dintre ele. Astfel, atunci când Cushing spune despre *zuñi* că, datorită diviziunii în șapte regiuni a spațiului lor, sunt pe deplin sistematizate și întreaga lor imagine despre lume, precum și întreaga lor viață și activitate – astfel încât, atunci când, de pildă, aceștia se așează într-o tabără comună, poziția fiecărui grup și clan singular este determinată și stabilită dinainte – el ne oferă aici o analogie perfectă cu structura și ordinea așezării *romane*. Căci planul așezării este organizat după cel al *orașului*, iar orașul corespunde, în ceea ce privește construcția lui, planului *lumii* și diferitelor regiuni spațiale ale ei. Polybios povestește, de exemplu,

³⁹ Vezi Usener, *Götternamen*, p. 184; vezi de asemenea Franz Cumont, *La théologie solaire dans le paganisme romain*, Mém. de l'Acad. des Inscriptions XII, 1909, p. 449 sqq.

⁴⁰ Vezi în această privință mai cu seamă Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Freiburg i. B., 1902.

că, atunci când armata romană ajungea la locul desemnat pentru a pune tabăra, totul se petrecea ca și cum aceștia ar fi fost cetățeni care, reveniți în orașul lor, încep să-și caute fiecare casa⁴¹. În ambele cazuri, dispunerea topică a diferitelor grupuri nu este una pur exterioară și contingentă, ci este cerută și predeterminată de intuiții de natură *sacrală* fundamentale și bine definite. Mai mult, întreaga viziune despre spațiu și conceperea limitelor din cadrul acestuia este legată de astfel de intuiții sacrale. Un sentiment mitic-religios original este asociat în mod special „pragului” spațial. Practici misterioase evidențiază aproape peste tot, în manieră identică sau asemănătoare, venerarea acordată pragului și respecul temător față de sacralitatea lui. La romani, *terminus* apare ca un zeu separat, iar în cadrul sărbătorii *terminaliilor* chiar piatra de graniță era venerată, fiind înconjurată cu flori și stropită cu sângele unui animal care era sacrificat⁴². Venerarea pragului templului, care separă spațiul lăcașului zeului de lumea profană de afară, pare să fi dus, în domenii extrem de diferite de viață și de cultură, la dezvoltarea în mod concordant a noțiunii de proprietate, în calitate de noțiune juridică și religioasă fundamentală. Așa cum sacralitatea pragului protejează în mod original locuința zeului, ea ocrotește – sub forma granițelor unei țări sau ale unui câmp – țara, câmpul sau casa față de orice intervenție sau atac dușmănos⁴³. Deseori termenii pe care *limba* îi impune pentru a exprima teama și adorația religioasă își au originea într-o reprezentare fundamentală de natură sensibilă și spațială, în reprezentarea retragerii în fața unei anumite regiuni spațiale⁴⁴. Această simbolică a spațiului se extinde și asupra intuiției și expresiei acelor situații de viață care nu au nicio legătură

⁴¹ Polybios, capitoul 41, 9; vezi Nissen, *Das Templum*, p. 49 sqq.

⁴² Ovidiu, *Fast.* II, 641 sqq; vezi Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, ediția a doua, p. 136 sqq.

⁴³ Vezi în această privință bogatul material adunat de Trumbull în monografia lui despre „vrăjile legate de praguri”: *The Threshold Covenant or the Beginning of Religious Rites*, Edinburgh, 1896.

⁴⁴ Astfel, grecescul *οἶστος* (a adora) trimite etimologic la rădăcina care apare în sanscrită ca *tyaj* (a părăsi, a respinge); cf. Williger, *Hagios*, p. 10.

cu spațiul sau care nu mai au decât o legătură foarte indirectă cu acesta. Ori de câte ori gândirea mitică și sentimentul mitic-religios atribuie unui conținut un accent valoric deosebit, ori de câte ori îl fac să se distingă față de alte conținuturi și îi conferă o semnificație particulară, această notă calitativă distinctivă obișnuiește să se prezinte sub chipul unei *separări* spațiale. Orice conținut mitic important, orice împrejurare a vieții care iese din sfera banalului și cotidianului constituie, pentru a ne exprima astfel, o incintă particulară în interiorul existenței, un domeniu de existență circumscris și împrejmuit care se separă prin granițe stabile de ceea ce-l înconjoară și nu accede la o formă religioasă proprie și individuală decât abia prin această separare. Iar pentru intrarea în această incintă, ca și pentru ieșirea din ea, există prescripții sacrale clar determinate. Trecerea de la un domeniu mitic-religios la altul este legată întotdeauna de *rituri de trecere* care trebuie respectate cu grijă. Ele reglează nu numai trecerea dintr-un oraș în altul, dintr-o țară în alta, ci și intrarea într-o nouă fază a vieții, trecerea de la copilărie la maturitate, de la starea de celibat la cea de căsătorie, trecerea la postura de mamă ș.a.m.d.⁴⁵ În ele se reconfirmă acea normă generală care poate fi întrezărită în dezvoltarea oricărei forme de expresie spirituale. Atunci când ceea ce este pur interior trebuie să se obiectiveze, să se transforme în ceva exterior, orice intuiție a acestui exterior este întotdeauna impregnată și strâns legată de determinări interne. Chiar și atunci când cercetarea pare să se miște exclusiv în sfera „exteriorului”, ea nu încetează să simtă încă pulsul unei vieți interne. Limitele pe care omul și le impune lui însuși prin sentimentul fundamental al sacrului devin punctul inițial de la care începe delimitarea spațiului, care se extinde apoi asupra întregului cosmos fizic, supunându-l organizării și ordonării progresive.

⁴⁵ Aceste „rituri de trecere” sunt reunite în lucrarea lui van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909.

3. Conceptul mitic al timpului

Oricât de importantă se vedește forma fundamentală a spațiului pentru reconstrucția lumii mitice a obiectelor, se pare totuși că, atâta vreme cât ne rezumăm să rămânem numai la ea, nu ne este dat să pătrundem în *adevărata* ființă a acestei lumi, în ceea ce îi este cu adevărat „interior”. Acest fapt ne este sugerat de însăși expresia lingvistică pe care o utilizăm pentru a desemna această lume: căci „mitul” ca atare, conform semnificației de bază, implică nu atât o perspectivă spațială, cât una pur temporală; el desemnează un anumit „aspect” *temporal* care privește întreaga lume. Adevăratul mit nu începe din momentul în care viziunea despre univers, despre diferitele părți și forțe ale lui ia forma unor imagini determinate, a unor figuri de demoni și zei, el începe abia în momentul în care acestor figuri le este atribuită o naștere, o devenire și o viață în timp. Nu avem de-a face cu „mituri”, în sensul strict și specific al termenului, decât atunci când contemplarea liniștită a divinului este părăsită, când existența și natura divinului este expusă în timp și când se trece de la figura zeilor la *istoria* și *povestea* lor. Iar în expresia „istoria zeilor”, accentul trebuie pus pe primul termen. Intuiția elementului temporal este primară prin faptul că ea se dovedește a fi una dintre condițiile formării complete a conceptului de divin. Zeul se constituie abia prin istoria lui, abia atunci când iese în evidență din mulțimea forțelor naturale lipsite de personalitate și se opune acestora ca ființă proprie. Abia atunci când lumea miticului intră în curgere, pentru a ne exprima astfel, când ea se dovedește a fi o lume a evenimentelor, iar nu a existenței pur și simplu, pot fi distinse în ea anumite figuri particulare de o factură autonomă și individuală. Abia particularitatea devenirii, a acțiunii și a pasiunii constituie baza delimitării și determinării. Primul pas, care se presupune că a fost deja efectuat aici, constă, desigur, în faptul că diviziunea pe care se bazează orice conștiință mitic-religioasă, opoziția dintre o lume a „sacruului” și cea a „profanului”, s-a cristalizat în generalitatea ei. În interiorul acestei generalități, care își găsește

deja expresia în separări și delimitări pur spațiale, nu se ajunge însă la particularizarea și organizarea adevărată a lumii mitice decât dacă se deschide, odată cu forma timpului, accesul la o nouă dimensiune a acestei lumi, cea a profunzimii. Adevăratul caracter al ființei mitice se dezvăluie abia atunci când ea apare ca ființă a *originii*. Întreaga sacralitate a ființei mitice se reduce în cele din urmă la sacralitatea originii. Ea nu ține în mod nemijlocit de conținutul datului, ci de originea acestuia, nu ține de calitatea și natura acestui dat, ci de *faptul că el devine*. Abia prin faptul că se plasează într-o depărtare temporală, că se pierde în profunzimea trecutului, conținutul poate apărea drept sacru, important din punct de vedere mitic și religios, și poate fi, mai mult, *justificat* ca atare. Timpul este primul arhetip al acestei justificări spirituale. Nu numai existența specific umană, nu numai obiceiurile, moravurile, normele și obligațiile sociale cunosc o astfel de sacralizare atunci când sunt raportate la regulamente datând din timpuri mitice originare și primitive, ci însăși existența, „natura” lucrurilor nu devine cu adevărat inteligibilă pentru gândirea și sentimentul mitic decât în această perspectivă. O trăsătură distinctivă oarecare din imaginea naturii, un anumit caracter al unui lucru sau specii trece drept „explicat” în măsura în care el poate fi relaționat cu un eveniment unic din trecut, când i se arată deci *geneza* mitică. Legende mitice ale tuturor popoarelor și din toate timpurile abundă în exemple concrete ale acestui fel de explicare⁴⁶. Aici a fost atins un nivel la care gândirea nu se mai mulțumește cu caracterul de simplu *dat* al lucrurilor, obiceiurilor, ori prescripțiilor, cu simpla lor existență și prezență; pe

⁴⁶ Exemple pentru această formă de legende mitice „explicative”, care se referă mai ales la originea anumitor specii de plante și animale și la particularitățile lor, se găsesc la Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, p. 21: „Petele roșii din penajul papagalilor negri cadu sau al unui uliu provin dintr-un mare foc; orificiul de respirație al balenei provine de la o suliță care i-a fost cândva – pe când aceasta era încă om – implantată în occiput. Ciovlica de mare și-a dobândit mersul caracteristic – care constă alternativ în a străbate în fugă o porțiune, și de a rămâne apoi un scurt moment imobilă – atunci când, vrând să-l urmărească pe paznicul apei fără a fi văzută, trebuia să rămână nemișcată ori de câte ori acesta se întorcea”.

de altă parte, ea se liniștește de îndată ce reușește să transforme într-o manieră oarecare acest prezent în forma trecutului. Trecutul ca atare nu mai *are* un „de ce”: el *este* de ce-ul lucrurilor. Ceea ce deosebește concepția mitică a timpului de cea istorică este faptul că pentru cea dintâi există un trecut *absolut*, care nu mai poate primi în continuare, însă nici nu mai are nevoie de o altă explicație. Istoria descompune ființa în seria continuă a devenirii, în interiorul căreia nu există niciun punct privilegiat, în care, dimpotrivă, fiecare punct trimite la un alt punct situat mai departe, astfel încât regresul în trecut devine un *regressus in infinitum*. Mitul, în schimb, deși efectuează tăietura între ființă și ființă devenită, între prezent și trecut, odată trecutul atins, el se oprește la acesta, ca la ceva persistent și indiscutabil. Pentru mit, timpul nu ia forma unei simple relații în care momentele prezentului, trecutului și viitorului nu încetează să se înlăture și să se transforme unele în altele – din contră, o graniță stabilă separă prezentul empiric de originea mitică și le conferă fiecăruia un „caracter” propriu de neînlocuit. Înțelegem, în acest sens, de ce am definit uneori conștiința mitică drept o conștiință „atemporală”, în ciuda semnificației fundamentale și cu adevărat constitutive pe care o are intuiția *generală* a timpului pentru această conștiință. Căci, în comparație cu timpul obiectiv cosmic și cel istoric, avem aici într-adevăr de a face cu o astfel de atemporalitate. În loc de a face o diferențiere a treptelor relative de temporalitate, conștiința mitică persistă încă în fazele ei timpurii în aceeași stare de nediferențiere ce caracterizează și anumite faze ale conștiinței lingvistice⁴⁷. În ea domnește – pentru a relua cuvintele lui Schelling – „un timp de-a dreptul pre-istoric, indivizibil în ce privește natura lui, un timp absolut identic care, indiferent de ce durată i s-ar atribui, trebuie considerat întotdeauna numai ca un *moment*, adică un timp în care sfârșitul este asemeni începutului, iar începutul asemeni sfârșitului, ca un fel de eternitate, deoarece eternitatea însăși nu este o succesiune de timpuri, ci *un* timp, care nu este în sine un timp real, adică o succesiune de timpuri, ci devine

⁴⁷ Vezi vol. I, p. 189 *sqq.*

timp (mai precis trecut) numai în mod relativ, în raport cu timpul ce urmează”⁴⁸.

Dacă încercăm acum să urmărim felul în care acest timp mitic „pre-istoric” trece treptat la timpul „propriu-zis”, adică la conștiința *succesiunii*, vom vedea că se confirmă și aici raportul fundamental pe care deja studiul *limbii* ni l-a sugerat. Și aici, expresia diferitelor raporturi temporale se dezvoltă abia pe baza expresiei raporturilor spațiale. Între cele două nu există inițial nici o distincție netă. Orice orientare în timp presupune orientarea în spațiu – abia atunci când cea din urmă reușește să își creeze anumite mijloace spirituale de exprimare are loc pentru sentimentul nemijlocit și pentru conștiința mentală și diferențierea determinărilor particulare ale timpului. Intuiția primară a spațiului, ca și organizarea primară a timpului se bazează ambele pe aceeași intuiție concretă fundamentală, pe alternanța luminii și întunericului, a zilei și nopții. Aceeași schemă de orientare, aceeași distincție, inițial pur simțită, dintre regiunile și direcțiile cerului guvernează împărțirea atât a spațiului, cât și a timpului în anumite secțiuni particulare. Raporturile spațiale cele mai simple, stânga și dreapta, înainte și înapoi se deosebesc prin faptul că astrul diurn definește, prin cursul lui, o linie principală, linia est-vest, care este perpendiculară tăiată de linia nord-sud: aceeași întretăiere și intersecție se află, de asemenea, la originea oricărei înțelegeri a secțiunilor timpului. La popoarele care au adus acest sistem la cea mai înaltă claritate și desăvârșire, expresia lingvistică generală pentru timp pe care acestea o impun, face încă deseori aluzie la această relație. Termenul latin *tempus*, care are drept corespondent grecescul *τέμενος* și *τέμπος* (menținut în pluralul: *tempea*), s-a născut din denumirea și din ideea de *templum*. „Termenii esențiali *τέμενος* (*tempus*), *templum*, nu semnifică altceva decât tăiere, intersecție: două bărne sau căpriori ai acoperișului care se încrucișează constituie încă în limbajul târziu al dulgherilor un *templum*; din acest termen s-a dezvoltat natural și semnificația spațiului

⁴⁸ Schelling, *Einleit. in die Philos. der Mythologie*, S.W., Partea a doua, I, p. 182.

divizat în acest fel, iar în *tempus*, o secțiune a cerului (de exemplu, estul) a devenit timp al zilei (de exemplu, dimineța) și a ajuns să desemneze timpul în general.”⁴⁹ Diviziunea spațiului în diferite direcții și regiuni este paralelă diviziunii timpului în faze singulare – cele două nu reprezintă decât două aspecte diferite ale procesului de iluminare progresivă a *spiritului*, proces care își are punctul de plecare în intuiția fenomenului *fizic* primordial al luminii.

Datorită acestei corelații, timpul ca întreg, dar și fiecare secțiune temporală în particular, primește un „caracter” mitic-religios propriu, un accent „sacru” deosebit. Cum am arătat deja, pentru sentimentul mitic, locul și direcția în spațiu nu sunt expresia unei simple relații, ci sunt *fințe* particulare, fie un zeu, fie un demon – acest lucru este valabil și în privința timpului și a subdiviziunilor lui particulare. Chiar și religiile culturale cu cea mai înaltă dezvoltare au păstrat această concepție și credință fundamentală. În religia persană, adorarea generală a luminii a dat naștere cultului timpului și diviziunilor temporale singulare, secolelor și anilor, celor patru anotimpuri, celor douăsprezece luni, ca și fiecărei zile și ore. Acest cult a atins o mare importanță mai cu seamă în dezvoltarea religiei Mithra⁵⁰. În general, intuiția mitică despre timp, la fel ca cea despre spațiu, este concepută în întregime calitativ și concret, iar nu cantitativ și abstract. Pentru mit nu există niciun fel de timp „în sine”, niciun fel de durată uniformă, niciun fel de recurență sau succesiune regulată, pentru el există întotdeauna numai anumite configurații cu un conținut propriu care relevă, la rândul lor, anumite „structuri temporale”, o mișcare de du-te-vino, o existență și o devenire ritmică⁵¹. Prin aceasta, totalitatea timpului este compartimentată prin anumite puncte limitatoare, prin cadența tactului, pentru a spune așa; aceste diviziuni sunt însă, inițial, doar simțite în mod

⁴⁹ Usener, *Götternamen*, p. 192.

⁵⁰ Vezi referitor la aceasta Cumont, *Textes et monuments figurés relatif aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896, I, pp. 18 sqq., 78 sqq., 294 sqq.; *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York and London, 1912, p. 110.

⁵¹ Asupra acestui concept de „structură temporală”, (*Zeitgestalt*), vezi comentariile corespunzătoare în privința limbii, vol. I, p. 190 sqq.

nemijlocit, iar nu măsurate sau numărate. Practica religioasă a omului se dovedește, în mod particular, organizată după un astfel de ritm. Ritualul veghează cu grijă ca anumite acte sacrale să fie repartizate în timpuri și secțiuni temporale determinate – executate în afara acestor perioade ele și-ar pierde orice putere sacră. Orice comportament religios se organizează în conformitate cu intervale bine definite, în conformitate, de pildă, cu perioade de șapte sau nouă zile, săptămâni sau luni. „Timpurile sacre”, timpurile de sărbătoare, întrerup cursul uniform al evenimentelor și introduc în el anumite linii de separare. Fazele lunii, în special, determină o serie de astfel de „date critice”. Conform mărturiei lui Cezar, Ariovistus amână reluarea ostilităților până la luna nouă; lacedemonienii așteaptă luna plină pentru a merge la luptă. Ca în cazul spațiului, toate aceste exemple se bazează pe ideea că, atunci când impunem timpului linii de limitare și de separare, nu este în niciun caz vorba de simple semne convenționale ale gândirii, ci de faptul că fiecare secțiune temporală posedă în sine o formă și o natură calitativă, o ființă proprie și o influență specifică. Ele nu constituie o serie pur extensivă, simplă și uniformă; fiecareia dintre ele îi revine, dimpotrivă, o plenitudine intensivă care face ca ele să fie asemănătoare sau neasemănătoare între ele, corespondente sau contrare, prietenoase sau ostile⁵².

Într-adevăr, cu mult înainte ca primele concepte stabile despre deosebirile fundamentale *obiective* dintre număr, timp și spațiu să se constituie în conștiința omului, pare că această conștiință era caracterizată de o sensibilitate foarte fină pentru acea periodicitate și ritmicitate particulară care guvernează viața omului. Acest sentiment subiectiv pentru dinamica vie a fenomenului temporal poate fi regăsită, uneori într-o formă de o surprinzătoare acuitate și finețe, la nivelurile culturale inferioare, la populațiile primitive care abia au început să învețe numărarea, la care deci nu poate fi vorba de nicio înțelegere cantitativă și exactă a raporturilor temporale.

⁵² Vezi Hubert și Mauss, „Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie” (*Mélanges d'histoire des religions*), Paris, 1909, p. 189 sqq.

Pentru ele, există într-o anumită măsură un „sentiment al fazelor” particular, de natură mitic-religioasă, aflat în legătură cu toate evenimentele vieții, mai ales cu marile ei vârste, cu toate schimbările și momentele decisive de trecere. Chiar și la nivelurile cele mai inferioare ale acestor momente de trecere, momentelor cruciale din viața unei specii sau a individului le este dedicat de obicei un cult și sunt scoase din cursul uniform al evenimentelor. Începutul și sfârșitul lor sunt protejate de o mulțime de rituri atent supravegheate. Prin aceste rituri se efectuează întrucâtva o compartimentare a șirului mereu identic al fluxului existenței, a „curgerii” simple a timpului; orică fază deosebită a vieții primește prin ele un caracter religios particular, deci un sens specific. Nașterea și moartea, perioada de sarcină și faptul de a deveni mamă, atingerea vârstei virilității, precum și începerea căsătoriei sunt toate caracterizate de rituri proprii de trecere și de inițiere⁵³. Separarea religioasă a diferitelor părți ale vieții realizată prin aceste rituri este uneori atât de netă încât continuitatea vieții ajunge să fie de-a dreptul suprimată. O reprezentare larg răspândită și care este mereu reîntâlnită sub diverse forme este aceea că omul apare ca un *eu* de fiecare dată diferit, în funcție de sfera vieții la care trece – de exemplu, copilul moare la intrarea în pubertate pentru a se naște din nou ca tânăr și ca bărbat. În general, între două perioade importante ale vieții există întotdeauna o „fază critică”, de o durată mai lungă sau mai scurtă, care este de obicei caracterizată din punct de vedere exterior de o mulțime de prescripții pozitive, de interdicții negative și de tabu-uri⁵⁴. Din aceasta reiese că, pentru viziunea mitică despre lume și sentimentul mitic, există într-un anumit sens, înainte ca acestea

⁵³ În legătură cu „riturile de inițiere”, vezi mai ales bogatul material despre triburile aborigene din Australia oferit de Spencer și Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, de ex. p. 212 sqq., *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 382 sqq.; vezi și van Gennep, *Les rites de passage* și Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 191 sqq. Despre popoarele din Pacific, vezi mai ales Skeat, *Malay Magic*, London, 1900, p. 320 sqq.

⁵⁴ Vezi în această privință de ex. Marett, *The Threshold of Religion*, ediția a doua, p. 194 sqq.

să-și formeze intuiția unui timp propriu-zis *cosmic*, un timp *biologic*, o pulsare ritmică a vieții însăși. Însuși timpul cosmic, în măsura în care este sesizat de către mit, nu este trăit de acesta decât în această formă și convertire *biologică* particulară. Căci, pentru mit, regularitatea evenimentelor naturale, precum și periodicitatea ce caracterizează revoluția astrelor și schimbarea anotimpurilor, sunt, de asemenea, fenomene ale vieții. Trecerea zilei la noapte, înflorirea și deteriorarea lumii vegetale, succesiunea ciclică a anotimpurilor sunt inițial înțelese de conștiința mitică numai prin faptul că ea proiectează toate aceste fenomene asupra existenței umane, privindu-le în aceasta ca într-o oglindă. Din această relație reciprocă ia naștere un sentiment mitic al timpului care aruncă un pod de legătură între forma subiectivă de viață și intuiția obiectivă a naturii. Cele două forme se dovedesc încă de la nivelul viziunii magice despre lume întrețesute una cu alta și nemijlocit legate. Numai această legătură intimă explică faptul că evenimentele obiective pot fi determinate prin magie. Mersul soarelui, curgerea anotimpurilor nu sunt reglate printr-o lege imuabilă, ci sunt supuse influențelor demonice și accesibile intervențiilor magice. Formele cele mai variate ale „vrăjii prin analogie” servesc pentru influențarea forțelor care se exercită în aceste fenomene, pentru a le susține sau pentru a le învinge. Această concepție originară poate fi întrevăzută încă, ca printr-un vâl subțire, în obiceiurile populare care sunt încă și astăzi legate de momentele hotărâtoare de cotitură din creșterea și descreșterea anului, mai ales de solstițiile de iarnă și de vară. Jocurile și riturile de imitare legate de diferitele sărbători solemne, riturile de primăvară, diferitele practici ce folosesc coroane, focurile din luna mai, de Crăciun, de Paști și de solstiții au toate la bază concepția că, prin acțiunea lui, omul trebuie să stimuleze puterea vie a soarelui și a forțelor vegetative ale naturii și să le apere de forțele ostile. Răspândirea generală a acestor obiceiuri – vastul material adunat de Wilhelm Mannhardt referitor la lumea greacă și romană, slavică și germanică este egalat numai de cel adunat de Hillebrandt referitor mai ales la

datinile legate de sărbătorile solstițiilor din vechea Indie⁵⁵ – dovedește că avem de-a face aici cu concepții care își au obârșia într-o formă fundamentală a conștiinței mitice. Simțul mitic primar al fazelor nu poate sesiza timpul decât în imaginea vieții – și, de aceea, tot ceea ce se mișcă în timp, ceea ce se naște în timp și dispare din timp în conformitate cu un ritm determinat trebuie să se metamorfozeze în forma vieții și să se lase absorbit de ea.

Deci mitul nu cunoaște deloc acea „obiectivitate” a timpului, așa cum este exprimată ea de *conceptul* fizic-matematic, nu cunoaște acel „timp absolut” al lui Newton care „curge în sine și pentru sine, fără a ține seama de niciun obiect exterior”. Și, pe cât de puțin cunoaște un timp fizic-matematic, pe tot atât de puțin cunoaște și un timp „istoric” în sens strict. Căci conștiința istorică a timpului conține și ea momente „obiective” clar definite. Ea se întemeiază pe o „cronologie” fixă, pe o distincție riguroasă între „mai devreme” și „mai târziu” și pe respectarea unei ordini univoce precise în succesiunea momentelor singulare ale timpului. Mitului îi este străin acest fel de a separa diferitele niveluri temporale și de a le include într-un sistem unic bine structurat, în care fiecărei întâmplări să-i fie alocat un *singur* loc. Ține, în general, de esența formei mitice de gândire de a face ca membrii oricărei relații pe care o instituie să se contopească, să treacă unul în altul: această regulă a „concreșcenței” membrilor relației⁵⁶ guvernează și conștiința mitică a timpului. Nici aici, împărțirea timpului în niveluri net separate, în trecut, prezent și viitor nu se poate menține; conștiința cedează mereu tendinței și tentației de a nivela deosebiri și de a le lăsa în cele din urmă să ajungă la identitate pură. În special magia se caracterizează prin faptul că extinde principiul ei general, principiul *pars pro toto*, de la spațiu și asupra timpului. În perspectiva fizic-spațială a

⁵⁵ Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, vol. II, Berlin, 1875 sqq.; referitor la datinile din India legate de solstiții, vezi Hillebrand, „Die Sonnwendfeste in Alt-Indien” (*Roman. Forschungen*, vol. V). Pentru sinteza acestor practici în ceea ce privește ansamblul lumii ariene, vezi L. v. Schroeder, *Arische Religion*, vol. II, Leipzig, 1916.

⁵⁶ Despre „concreșcența mitică a membrilor relației”, vezi mai sus, p. 97 sqq.

magiei, orice parte nu reprezintă doar întregul, ci chiar *este* întregul: această conexiune magică a efectelor se întinde și asupra tuturor diferențelor și liniilor de separare temporale. „Acum”-ul magic nu este deloc un simplu acum, nu este un simplu punct izolat al prezentului, ci este, pentru a folosi expresia lui Leibniz, *chargé du passé et gros de l'avenir*, conține în el trecutul și este încărcat de viitor. În acest sens, arta prezicerii, în care această contopire din punct de vedere calitativ a tuturor momentelor timpului se manifestă cel mai clar, este în mod particular o parte integrantă a constituției conștiinței mitice.

Conștiința mitică accede însă la un nivel superior în momentul în care nu se mai mulțumește, ca în magie, cu urmărirea unui efect *singular*, ci se orientează spre totalitatea a ceea ce există și se întâmplă și se umple tot mai mult de intuiția acestei totalități. Ea se eliberează treptat de legăturile nemijlocite cu impresia sensibilă și afectul momentan. În loc de a trăi într-un singur punct al prezentului sau într-o succesiune simplă a unor astfel de puncte ale prezentului, în derularea unor faze singulare ale evenimentelor, ea se dedică tot mai mult contemplării *ciclului* etern al evenimentelor. Acest ciclu este însă mai mult simțit în mod nemijlocit decât gândit, dar, deja prin acest sentiment, conștiința mitică este copleșită de certitudinea unei *ordini universale a lumii*. Acum, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în animismul mitic al naturii, cu conținut sufletească și cu forțe individual-personale se umple nu un lucru singular, nu o existență fizică particulară, ci în ansamblul fenomenelor din lume se resimte o regularitate care se întâlnește peste tot. Pe măsură ce această senzație capătă putere, ea ajunge să trezească și conștiința mitică, punând-o în fața unei noi probleme. Căci acum nu mai este examinat simplul conținut al fenomenului, ci forma sa pură. Motivul timpului joacă și aici rolul de intermediar: căci, deși timpul nu poate fi înțeles de către mit decât în mod concret, ca un proces fizic determinat mai cu seamă de revoluția astrelor, el comportă, pe de altă parte, un element care ține deja de o altă „dimensiune”, de una pur ideală. Nu este același lucru ca diferitele puteri

ale naturii să facă, în caracterul lor particular, obiectul unei interpretări mitice și al unei adorări religioase sau ca ele să apară doar în calitate de purtători ai unei ordini temporale universale. În primul caz, ne aflăm încă cu totul în sfera viziunii substanțialiste: soarele, luna și astrele sunt ființe divine dotate cu suflet, însă ele nu sunt mai puțin *lucruri* singulare, înzestrate cu forțe individuale bine definite. În acest sens, ființele divine se deosebesc de puterile demonice subordonate care domnesc în natură numai prin grad, însă nu prin natură. Dar o altă concepție, un nou sens al divinului, se dezvoltă atunci când sentimentul mitic-religios nu se mai orientează exclusiv după existența imediată a obiectelor naturale singulare și după eficacitatea imediată a forțelor singulare ale naturii, ci când cele două dobândesc, alături de semnificația nemijlocită de existență, încă o semnificație caracteristică expresivă: anume când ele devin un intermediar în raport cu care este înțeleasă de acum înainte ideea unei ordini legislative care guvernează universul. Acum, conștiința nu se mai consacră unui fenomen singular oarecare al naturii – nici chiar celui mai puternic și mai violent –, ci fiecare fenomen al naturii servește numai drept semn pentru altceva mai cuprinzător care se revelează în el și prin el. Atunci când soarele și luna nu mai sunt considerate exclusiv după ființa și efectele lor fizice, atunci când ele nu mai sunt adorate de dragul strălucirii lor sau în calitate de surse de lumină, căldură, umiditate și ploaie, ci sunt, dimpotrivă, luate drept *măsuri* invariabile ale timpului care permit citirea cursului și regulii fenomenelor în întregul lor, în acel moment ne aflăm în pragul unei viziuni spirituale principial schimbată și mult mai profunde. De la ritmicitatea și periodicitatea ce pot fi resimțite în orice existență și viață nemijlocită, gândirea se ridică acum la ideea *ordinii temporale*, înțeleasă ca o ordine universală a unui *destin* care guvernează tot ceea ce există și devine. Abia atunci când este conceput ca destin, timpul mitic devine o putere cu adevărat cosmică, o putere care constrânge nu numai oamenii, ci și demonii și zeii, deoarece numai el face posibilă, grație măsurii și normelor lui inviolabile, viața și acțiunea oamenilor și a zeilor înșiși.

Reprezentarea acestei constrângeri poate îmbrăca la nivelurile inferioare imagini și expresii sensibile dintre cele mai naive. Tribul Maori din Noua Zeelandă are o legendă mitică în care se relatează cum Maui, strămoșul și eroul lor civilizator, a prins odată soarele, care până atunci își urma mersul pe cer fără o regulă stabilă, într-o capcană și l-a obligat să urmeze un curs regulat⁵⁷. Însă, pe măsură ce se dezvoltă și se accentuează separarea dintre viziunea propriu-zis religioasă și cea magică despre lume, și acest raport fundamental dobândește o expresie *spirituală* tot mai pură. Această întoarcere de la singularul sensibil înspre general, de la divinizarea unor puteri singulare ale naturii spre o mitologie universală a timpului se manifestă cu deosebită claritate în patria și țara de origine a tuturor religiilor „astrale”, în Babilonia și Asiria. La început, religia asiro-babiloniană trimite și ea la sfera unui animism primitiv. Stratul ei fundamental este reprezentat și aici de credința în demoni, de credința în puteri prietenoase și dușmănoase care intervin în cursul fenomenelor după bunul lor plac și capriciu. Demonii cerului și ai furtunii, ai câmpului și ogorului, ai munților și fântânilor coabitează aici cu ființe hibride care poartă încă urmele zoolatriciei și ale concepțiilor totemice arhaice. Însă, pe măsură ce gândirea babiloniană se concentrează tot mai mult pe studierea lumii stelelor, forma generală a acestei gândiri suferă o schimbare. Mitologia primitivă a demonilor nu dispare, dar ea nu mai depășește nivelul inferior al credințelor populare. Religia învățaților și a preoților este acum religia „timpurilor sacre” și a „numerelor sacre”. Fenomenul fundamental al divinului se relevă cu adevărat acum în caracterul determinat al fenomenelor astronomice, în regula cronologică ce guvernează cursul soarelui, al lunii și al planetelor. Astrul, în corporalitatea lui nemijlocită și în singularitatea lui, nu mai este gândit și venerat ca un zeu, ci este conceput ca o revelare parțială a puterii divine universale care acționează conform unor norme invariabile în fiecare fenomen singular, ca și în întregul lor, în sfera cea mai

⁵⁷ Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, VI, p. 259; Gill, *Myths and Songs of the South Pacific*, p. 70.

extinsă, ca și în cea mai redusă a fenomenelor. Această constituție divină poate fi urmărită în gradație continuă începând de la cer, în care ea este cel mai clar conturată, până la nivelul ordinii care guvernează existența terestră, specific umană, precum și existența publică și socială. Aceeași formă fundamentală unică se realizează în cele mai diferite sfere ale existenței⁵⁸. Mișcările astrelor exprimă astfel, în calitate de imagini vizibile ale timpului, noua unitate a *sensului* care începe acum să se ridice în ochii gândirii mitic-religioase din tot ceea ce există și se întâmplă. Mitul babilonian despre creație înfățișează nașterea ordinii lumii din stratul primordial lipsit de formă, apelând la imaginea unei lupte pe care Marduk, zeul soarelui, o poartă împotriva monstrului Tiamat. După victorie, Marduk desemnează astrele drept sediu al marilor zei și le determină cursul; el instituie semnele zodiacale, anul și cele douăsprezece luni și le stabilește limite stricte, astfel încât nicio zi să nu se abată sau să se rătăcească. Astfel, orice mișcare, și deci întreaga viață, își datorează dezvoltarea faptului că figura luminoasă a timpului pătrunde în existența simplă și lipsită de formă introducând diferențe și divizări în faze singulare. Mai mult, stabilitatea fenomenelor exterioare este dublată de cea a fenomenelor interioare, grație strânsei legături care există între cele două elemente în gândirea și sentimentul mitic, adică se impune ideea unei reguli și norme de nezdruccinat care decide și acțiunea omului. „Cuvântul lui Marduk este statornic, porunca lui nu poate fi modificată, ceea ce iese din gura lui nu poate fi schimbat de niciun zeu”. El devine astfel protectorul și păzitorul suprem al dreptății, „cel care vede în interior, cel care nu permite răufăcătorilor să scape, cel care-i supune pe nesupuși și face ca dreptatea să triumfe”⁵⁹.

⁵⁸ Vezi în această privință M. Jastrow, *Die Religion Babylonien und Assyrien*, Gießen, 1905, I/II; Carl Bezold, *Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern. Sitzungsbericht der Heidelberger Akad. der Wiss.*, 1911; Hugo Winckler, *Himmels- und Weltenbild der Babylonier*, ediția a doua, Leipzig, 1903.

⁵⁹ În privința legendei babiloniene a creației, vezi Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Stuttgart, 1890, p. 279 sqq.; precum și traducerea lui Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1895, p. 401 sqq.

Această conexiune dintre *ordinea* universală a timpului, care guvernează tot ceea ce se petrece, și *ordinea* eternă a dreptății care domină cursul fenomenelor, această legătură dintre cosmosul astronomic și cel etic poate fi regăsită în aproape toate marile religii culturale. În panteonul *egiptean*, Thot, zeul lunii, cel care măsoară și divide timpul, este totodată și stăpânul măsurii corecte. Cotul sacru care este folosit la planurile templului și la măsurarea terenurilor este închinat acestui zeu. El este grefierul zeilor și judecătorul cerului, cel care a dat limba și scrisul și care i-a ajutat pe zei și pe oameni deopotrivă prin știința numerelor și a calculelor să știe ce le este rezervat. Numele care desemnează măsura neschimbătoare și perfect exactă (*maāt*) servește, și aici, la desemnarea ordinii eterne și imuabile care guvernează deopotrivă natura și lumea morală. Acest concept de „măsură”, cu dubla sa semnificație, a fost chiar socotit drept fundament al întregului sistem religios egiptean⁶⁰. Și religia *chineză* se înrădăcinează în aceeași măsură în acea trăsătură fundamentală a gândirii și simțirii desemnată de către de Groot drept „universalism”: convingerea că toate normele acțiunii umane își au temeiul în legea originară a lumii și a cerului și pot fi citite în cel din urmă. Numai cel care cunoaște cursul cerului, cel care înțelege mersul timpului și își reglează acțiunile în funcție de acesta, legându-le de date fixe, de anumite luni și zile, numai acela își poate aduce viața omenească cu adevărat la desăvârșire. „Ceea ce hotărăște cerul este natura omului. Cultivă acest Dao – asta înseamnă educația”. Dimensiunea etică de care este legată acțiunea se transformă în determinare temporală și chiar calendaristică a acestei acțiuni, astfel că fiecare interval de timp, Marele An, anul, anotimpurile și lunile suntenerate ca divinități. Datoria și virtutea omului nu constau în altceva decât în cunoașterea și respectarea „drumului” pe care macrocosmosul îl impune microcosmosului⁶¹.

⁶⁰ Vezi Le Page Renouf, *Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion*, 1881, p. 233; Moret, *Mystères Égyptiens*, Paris, 1913, p. 132 sqq.

⁶¹ Vezi de Groot, *Universalismus*, Berlin, 1918, și Legge, „The Texts of Taoism” (*Sacred Books of the East*, vol. XXXIX și XL, Oxford, 1891).

Această trecere caracteristică poate fi regăsită și în universul concepțiilor religioase ale popoarelor indo-europene: și aici particularizarea și segmentarea divinului care guvernau religia politeistă a naturii este înlocuită cu ideea unei ordini universale a naturii care apare totodată ca ordine spiritual-etică. Între aceste două semnificații de bază intervine însă, din nou, viziunea asupra *timpului*, care va duce, în cele din urmă, la unirea lor. Acest proces de evoluție religioasă este reflectat în *Vede* de conceptul de *Rta*, iar în *Avesta* de conceptul *Aša*, corespondent, din punct de vedere al conținutului și al etimologiei. Ambele sunt expresii ale „cursului” regulat al fenomenelor, ale înlănțuirii necesare, caracterizate de o ordine fixă a fenomenelor, înțeleasă atât din punct de vedere existențial, cât și din punct de vedere normativ, adică atât ca ordine a fenomenelor, cât și ca ordine a dreptății. Într-un imn al *Rig-vedei* se spune că „în conformitate cu *Rta* curg râurile și se revarsă aurora: ea urmează fără abatere drumul ordinii; ca o cunoscătoare, ea nu greșește direcțiile cerului”⁶². Aceeași ordine veghează și domnește și asupra cursului anului. În jurul cerului se învârtă fără a îmbătrâni vreodată roata cu douăsprezece raze a lui *Rta*, adică anul. Într-un cunoscut imn al *Atharva-veda*, timpul însuși este văzut ca un car: „roțile sale sunt toate ființele. Kāla merge pe șapte roți, are șapte butuci, osia lui este nemurirea. El face să apară toate lucrurile și se deplasează ca primul dintre zei. Timpul precedă toate ființele, timpul tronează în cel mai înalt cer. El a făcut toate lucrurile și le-a întrecut pe toate, el, care era tatăl lor, a devenit totodată și fiul lor, și de aceea nu există o putere mai mare decât a lui”⁶³. În această viziune asupra timpului se poate recunoaște lupta dintre două străvechi motive religioase: motivul destinului și cel al creației. Există o opoziție dialectică aparte între destin, o putere care, deși apare în timp, este în esența ei supratemporală, și creație care trebuie gândită întotdeauna ca un act singular în timp. În literatura vedică timpurie apare ideea de *Prajāpati*, conceput drept creator al lumii, creator al

⁶² „*Rig-Veda*”, I, 124, 3 (Hillebrandt, *Lieder des Rigveda*, p. 1).

⁶³ „*Atharvaveda*”, 19, 53 (tradusă de Geldner în Bertholet, *Religionsgeschichtl. Lesebuch*, p. 164).

zeilor și al oamenilor; însă raportul acestuia cu timpul este dublu și ambiguu. Pe de o parte, Prajāpati, din care s-au născut toate lucrurile, este identificat cu anul, deci, în general, cu timpul; el *este* anul, deoarece el l-a creat după propriul lui chip⁶⁴. În alte locuri însă, raportul se inversează, ca în imnul din *Atharva-veda*, pe care tocmai l-am menționat. Timpul nu este creat de Prajāpati, ci el l-a creat pe Prajāpati. Timpul este primul dintre zei, cel care a creat toate ființele și care le supraviețuiește. Se poate observa că timpul, în calitate de putere divină, începe să devină într-un anumit sens supra-divin, deoarece începe să fie supra-personal. Se petrece același lucru ca și cu Prometeu al lui Goethe: odată cu intrarea în arenă a timpului atotputernic și a destinului veșnic, zeii singulari ai politeismului și chiar supremul zeu creator sunt detronați. În măsura în care ei mai dăinuie, nu mai sunt venerați pur și simplu pentru ei înșiși, ci în calitate de păzitori și administratori ai ordinii universale a destinului în care și ei sunt cuprinși și căreia i se supun. Zeii nu mai sunt legiitorii absoluți ai lumii fizice și morale, căci deasupra faptelor și acțiunilor lor se află o lege superioară. Homericul Zeus, de exemplu, este supus puterii impersonale a *Moirā*; în cadrul mitologiei germanice, puterea de destin a devenirii (*Wurd*) apare totodată drept urzeală a Nornelor, a ursitoarelor, și ca *lege originară* (*urlagu*, în vechea germană de sus *urlag*, în vechea saxonă *orlag*). Și aici, ea este puterea care măsoară – la fel cum în doctrina nordică a creației frasinul cosmic Yggdrasil este prezentat drept arborele cu măsura corectă, drept arborele care dă măsura⁶⁵. În *Avesta*, unde motivul pur al creației a cunoscut cea mai precisă elaborare și în care Ahura Mazda, stăpânul suprem, este venerat drept creator și stăpân al tuturor lucrurilor, el este gândit totodată ca cel care împlinește ordinea supra-personală a lui Așa, care este atât ordine naturală, cât și morală. Așa apare, deși este creată de Ahura Mazda, ca o putere primordială independentă care îl ajută pe zeul luminii în lupta

⁶⁴ O privire de ansamblu asupra locurilor în care este efectuată această identificare se găsește la Deussen, *Allg. Gesch. d. Philosophie*, I, 1, Leipzig, 1894, p. 208.

⁶⁵ Vezi Mogk, în Paul-Braun, *Grundriß d. german. Philologie*, I, p. 281 sqq.; Golther, *Handb. der german. Mythologie*, pp. 104 sqq. și 529.

acestui cu forțele tenebrelor și ale minciunii și împreună cu care decide soarta acestei lupte. Zeul binelui a creat șase arhangheli, Ameša Spenta, ca să-l ajute în lupta împotriva lui Ahriman. În fruntea acestor arhangheli, alături de „Gândirea Bună (Vohu Manah) se află „Cinstea Bună”, Aša Vahišta. Odată cu punerea și definirea acestor puteri spirituale – care au fost redată de Plutarh în traducere grecească prin εὐνοια și ἀλήθεια –, ne situăm deja într-o sferă de gândire religioasă care depășește granițele simplei *lumi de imagini* a miticului, care este chiar deja impregnată de motive cu adevărat dialectice și speculative. Efectele acestor motive se manifestă și de data aceasta cel mai clar în conceperea și definirea conceptului de timp. Aici tensiunea dintre gândul eternității și cel al creației atinge o asemenea intensitate, încât ea pare să reorganizeze treptat, din interior, întregul sistem religios și să-i imprime un caracter diferit. *Avesta* distinge deja două forme fundamentale de timp: timpul nelimitat sau eternitatea și „timpul dominant al lungii perioade” pe care Ahura Mazda l-a desemnat drept perioadă de timp pentru istoria lumii, ca epocă a luptei sale împotriva întunericului. Această epocă, care este un „lung timp supus unei legi proprii”, se divide la rândul ei în patru secțiuni principale. Prima perioadă de trei milenii începe odată cu creația – un „timp anterior” în care lumea, deși era luminoasă, nu era încă perceptibilă și nu exista decât spiritual; urmează apoi un „timp arhaic” în care lumea se transformă plecând de la formele ei deja existente într-o figură perceptibilă din punct de vedere sensibil; apoi un „timp al războiului” în care Ahriman și tovarășii lui intervin în creația pură a lui Ormazd și în care își are începutul istoria omenirii pe pământ; în sfârșit, „timpul final” în care puterea spiritului rău este distrusă, iar cu aceasta „timpul dominant al lungilor perioade” este din nou absorbit de timpul infinit, adică timpul lumii se pierde din nou în eternitate. În sistemul zurvanian, care nu este atestat literar decât relativ târziu, dar care nu pare decât să reia anumite motive arhaice ale credinței iraniene care fuseseră temporar reprimite de reforma lui Zarathustra, timpul infinit (*Zruvan akarano*) este explicit prezentat drept principiu ultim suprem, drept fundament original din

care au luat naștere toate lucrurile și chiar cele două puteri opuse ale binelui și răului. Timpul infinit cunoaște în sine o dezbinare și dă naștere binelui și răului, care sunt ambii fii ai lui, frați gemeni care, deși depind unul de altul, trebuie să se lupte fără încetare. În acest sistem în care „timpul” și „destinul” sunt puse explicit pe aceeași treaptă – comentariile grecești redau noțiunea de *Zruvan* prin $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ – este din nou evident dublul caracter atât de particular al formării acestui concept, care în unele locuri se ridică la cele mai dificile și subtile abstracții, dar care, pe de altă parte, este încă total impregnat de sentimentul specific mitic al timpului. Timpul, ca timp al lumii și ca timp al destinului, nu este aici în niciun caz ceea ce este el pentru cunoașterea teoretică, în special pentru cea matematică, el nu este, adică, o formă pur ideală de ordine, un sistem de referință și de puncte, ci este însăși puterea primordială a devenirii care dispune totodată de forțe divine și demonice, de forțe creatoare și distructive⁶⁶. Ordinea timpului este înțeleasă în universalitatea și inviolabilitatea ei, dar ea apare, pe de altă parte, ca ceva *prescrit* – legea [*das Gesetz*] timpului, căreia i se supun toate fenomenele, apare ca *legiferată* [*ein Gesetztes*] ea însăși de o forță pe jumătate personală, pe jumătate impersonală. Datorită caracterului condiționat al formei sale și al mijloacelor sale spirituale de exprimare, mitul nu poate trece dincolo de această ultimă limită; însă o diferențiere între conceptul de timp și sentimentul de timp nu este posibilă în interiorul acestei forme decât dacă viziunea mitic-religioasă poate să confere accente diferite fiecăruia dintre momentele timpului, să le atribuie valori diferite, iar prin aceasta să imprime timpului ca întreg o „*structură*” diferită.

⁶⁶ Privitor la conceptul de timp al religiei iraniene și sistemul „zurvanismului”, vezi mai cu seamă expunerea lui Heinrich Junker, „Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung”, în *Vorträge der Bibliothek Warburg*, vol. I (1921-22), Leipzig, 1923, p. 125 sqq. Vezi și Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877, p. 316 sqq.; Cumont, *Textes et monum. figurés rel. aux mystères de Mithra*, I, pp. 18 sqq., 78 sqq. și 294 sqq.

4. Configurarea timpului în conștiința mitică și religioasă

Demersul adoptat de cunoașterea teoretică, de matematică și fizica matematică se caracterizează prin formarea și elaborarea tot mai precisă a ideii *omogenității* timpului. Doar grație acestei idei, cercetarea fizico-matematică își poate atinge scopul, care constă în *cuantificarea* progresivă a timpului. Timpul este nu numai raportat în toate determinările lui singulare la conceptul de număr pur, dar pare să fie în cele din urmă chiar cu totul reductibil la acesta. În evoluția modernă a gândirii fizico-matematice, adică în formarea teoriei generale a relativității, acest fapt este evident, căci aici timpul este depozitat de toate caracteristicile lui specifice. Fiecare punct al universului este determinat prin coordonatele sale spațio-temporale x_1, x_2, x_3, x_4 ; dar acestea nu reprezintă decât simple valori numerice care nu se deosebesc de altele prin niciun caracter particular, fiind, din această cauză, interschimbabile. În viziunea mitic-religioasă despre lume în schimb, timpul nu este nicidecum o astfel de cantă uniformă, ci el continuă să fie dat, oricât de universal s-ar configura în cele din urmă conceptul acestuia, ca o „*quale*”⁶⁷ particulară. Iar diferitele epoci și culturi, ca și diferitele orientări fundamentale ale evoluției religioase se disting unele de altele, și încă într-o manieră extrem de caracteristică, tocmai în funcție de această calificare a timpului. Ceea ce era valabil pentru spațiul mitic, este valabil acum și pentru timpul mitic – forma lui depinde de accentuarea mitic-religioasă particulară, de felul în care se distribuie accentele „sacralului” și ale „profanului”. Din perspectivă religioasă, timpul nu este nicidecum o derulare simplă și uniformă de fenomene; dimpotrivă, timpul capătă sens abia prin reliefarea și diferențierea fiecăreia dintre fazele sale. Totalitatea timpului dobândește o formă diferită în funcție de maniera în care conștiința repartizează lumina și umbra, în funcție de una sau alta dintre determinările temporale la care ea zăbovește, în care se adâncește și căreia îi conferă

⁶⁷ „Calitate” (lat. – *n.l.*).

un semn particular de valoare. Presentul, trecutul și viitorul sunt, desigur, trăsături fundamentale ale oricărei imagini a timpului – însă calitatea și luminarea acestei imagini se schimbă în funcție de energia cu care conștiința se consacră când unuia, când altuia dintre aceste momente. Căci în concepția mitic-religioasă nu este vorba de o sinteză pur logică, de o reunire a lui „acum”, „mai devreme” și „mai târziu” într-o „unitate transcendentă a apercepției”. Aici totul depinde de acea orientare a conștiinței temporale care dobândește pondere și întâietate în fața tuturor celorlalte. În conștiința temporală concretă de tip mitic-religios viețuiește întotdeauna o anumită dinamică afectivă, o intensitate diferită cu care eul se consacră prezentului, trecutului sau viitorului. Iar în și prin acest act de consacrare, eul face ca prezentul, trecutul și viitorul să intre într-un anumit raport de apartenență și de dependență reciprocă.

O sarcină provocatoare ar fi aceea de a urmări deosebirile și transformările sentimentului de timp de-a lungul întregii istorii a religiilor și de a arăta că acest aspect schimbător al timpului, precum și înțelegerea naturii, duratei și transformării lui, reprezintă una din diferențele cele mai profunde specifice caracterului religiilor particulare. Aceste diferențe nu vor fi însă acum urmărite în detaliu, ci vor fi prezentate doar prin câteva mari exemple tipice. Apariția ideii monoteismului pur constituie o frontieră decisivă și pentru configurarea și înțelegerea problemei timpului în gândirea religioasă. Căci, în monoteism, revelarea originară veritabilă a divinului nu are loc în acea formă a timpului oferită de natură în transformarea și revenirea periodică a aspectelor ei. Această formă a devenirii nu ne poate furniza nicio imagine a ființei nepieritoare a lui Dumnezeu. De aceea, are loc, mai cu seamă în conștiința religioasă a *profeților*, o întoarcere categorică de la natură și de la ordinea temporală a fenomenelor naturale. Deși *Psalmii* îl preamăresc pe Dumnezeu ca pe creatorul naturii, cel cărui îi aparțin ziua și noaptea, cel care face ca soarele și astrele să-și urmeze cursul lor sigur, cel care a făcut luna pentru a împărți apoi anul, viziunea profetică indică, cu toate că aceste mari imagini revin în ea, un drum cu totul diferit. *Voința* divină nu a creat niciun semn al ei

în natură tocmai pentru ca aceasta să devină indiferentă pentru patosul etic-religios pur al profeților. Credința în Dumnezeu degenează în superstiție atunci când se agață de natură din speranță sau teamă. „Nu vă deprindeți pe calea păgânilor” – prorocște Ieremia – „și de semnele de pe cer să nu vă înfricoșați, căci numai păgânilor le este frică de ele” (*Ieremia*, 10, 2). Iar, odată cu natura, pentru conștiința profetică dispăre și totalitatea timpului cosmic și astronomic, pentru a spune astfel; în locul ei se ridică o nouă viziune despre timp care se raportează exclusiv la *istoria* omenirii. Nici aceasta nu este însă concepută ca istorie a trecutului, ci ca istorie religioasă a viitorului. S-a afirmat, de pildă, că noua conștiință profetică de sine și conștiința despre Dumnezeu au înlăturat mitul patriarhal din centrul interesului religios⁶⁸. Orice conștiință temporală veritabilă este acum în întregime conștiință a viitorului. „Nu vă mai aduceți aminte de lucrurile de altădată și nu mai luați aminte de lucrurile ce au fost” – se poruncește explicit acum⁶⁹. Hermann Cohen, cel care, dintre toți gânditorii moderni a simțit cel mai bine profunzimea acestei idei fundamentale și primordiale a religiei profetice și cel care a recuperat-o în modul cel mai pur, spunea: „Timpul devine viitor și numai viitor. Trecutul și prezentul se scufundă în acest timp al viitorului. Acest regres în timp este idealizarea cea mai pură. Orice prezență dispăre din acest punct de vedere al ideii. Existența omului se suprimă în această ființă a viitorului. [...] Ceea ce nu a putut produce intelectualismul grec i-a reușit monoteismului profetic. *Historia* are în conștiința greacă aceeași semnificație cu cunoașterea pur și simplu. De aceea, istoria este și rămâne la greci orientată exclusiv spre trecut. Profetul este, dimpotrivă, vizionarul, iar nu învățatul. [...] Profeții sunt idealistii istoriei. Vizionarismul lor a produs conceptul istoriei ca ființă a viitorului”⁷⁰. Din această idee a viitorului trebuie să renască și trebuie recreat orice prezent –

⁶⁸ Vezi Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*, p. 370 sq.

⁶⁹ *Isaia*, 43, 18.

⁷⁰ Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, pp. 295 sqq. și 308.

cel al omului, ca și cel al lucrurilor. Natura, așa cum este și dăinuie ea, nu-i mai poate oferi conștiinței profetice niciun reazem. Ceea ce noul spirit reclamă ca substrat natural, ca să spunem așa, în care sunt privite aici timpul și cursul fenomenelor în întregul lui, este „un nou cer și un nou pământ”, precum și o nouă inimă din partea omului. Teogonia mitului și a religiilor naturale simple, ca și cosmogonia lor, sunt astfel depășite printr-un principiu spiritual de o formă și de o origine cu totul diferită. Însăși ideea creației dispăre aproape complet – cel puțin la profeții dinaintea exilului⁷¹. Dumnezeu acestor profeți se află nu atât la începutul timpurilor, cât la sfârșitul lor, el este nu atât originea tuturor fenomenelor, cât mai degrabă împlinirea lor etic-religioasă.

Și în *religia persană*, conștiința timpului stă sub semnul acestei idei religioase pure a viitorului. Dualismul, opoziția dintre puterile binelui și răului constituie aici tema etic-religioasă esențială, dar acest dualism nu este definitiv în măsura în care el este explicit restrâns la o anumită durată, la „timpul dominant al perioadelor lungi”. La sfârșitul acestei perioade, puterea lui Ahriman este distrusă, iar spiritul binelui se face singur stăpân pe victorie. Nici aici sentimentul religios nu se înrădăcește în intuiția datului, ci este orientat în întregime spre emergența unei noi existențe și a unui nou timp. Însă, în comparație cu ideea profetică a „sfârșitului timpurilor”, voința de viitor a religiei persane pare la început mai limitată și mult mai atașată de pământ. Dorința de cultură și conștiința optimistă a culturii este cea care a primit aici deplina consfințire religioasă. Cel care cultivă și irigă ogorul, cel care plantează un pom, cel care nimicește animalele dăunătoare și se îngrijește de păstrarea și protejarea celor folositoare împlinește prin aceasta voința lui Dumnezeu. Aceste „fapte bune ale țaranului” nu încețază să fie preamărite în *Avesta*⁷². Omul drept, păstrătorul și protectorul lui Așa, este cel care face să răsară din pământ fructele câmpului, izvorul vieții – cel care are grijă de grâne, are grijă și de

⁷¹ Vezi în această privință Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, p. 160.

⁷² Vezi *Yasna* 12, *Yasna* 51, *ed passim*.

legea lui Ahura Mazda. Această religie este așa cum a prezentat-o Goethe în *Divanul oriental*, în „Moștenirea vechii credințe persane”: „Păstrarea zilnică a slujbelor dificile – și nu mai e nevoie de nicio revelație”. Căci omenirea ca întreg și omul ca individ nu se află aici în afara marii lupte dintre lumi, nu o resimt și nu o trăiesc ca pe un destin pur exterior. Ei sunt, dimpotrivă, destinați să intervină spontan în ea. Numai prin participarea lor neîncetată poate Așa, adică ordinea binelui și a dreptății, să fie condus la victorie. Abia atunci când se alătură voința și acțiunea celor care gândesc în mod drept, a oamenilor lui Așa, abia atunci reușește Ormazd să-și realizeze opera de eliberare și de *salvare*. Fiecare faptă bună, fiecare gând bun al omului sporește forța spiritului bun, la fel cum fiecare gând rău sporește imperiul răului. În pofida întregii orientări a atenției spre forma exterioară a culturii, tot „universul interior” este cel care îi conferă propriu-zis forța ideii de divin. Accentul sentimentului religios poartă asupra scopului acțiunii – asupra *telos*-ului ei în care, concentrându-se într-un singur punct suprem, tot ceea ce este simplă derulare a timpului se suprimă. Lumina reflectoarelor cade din nou asupra ultimului act al marii drame a lumii: asupra sfârșitului timpurilor în care spiritul luminii îl va fi învins pe cel al întunericului. Asta înseamnă că salvarea nu se realizează numai prin Dumnezeu, ci prin oameni și cu ajutorul lor. Toți oamenii îi aduc la unison preamărire lui Ormazd: „Reînnoirea lumilor are loc conform voinței lui și lumea devine nemuritoare pentru totdeauna și veșnică”⁷³.

Comparând această viziune cu imaginea timpului și devenirii așa cum se prezintă ea în speculația filosofică și religioasă *hindusă* se observă imediat opoziția lor. Și aici se încearcă o suprimare a timpului și devenirii, dar această suprimare este așteptată nu de la energia voinței, care concentrează în cele din urmă orice acțiune condiționată într-un unic scop final suprem, ci de la claritatea și profunzimea gândirii. Odată depășită forma inițială naturală a religiei vedice timpurii, religia capătă o coloratură din ce în ce mai

⁷³ „Bundahish”, 30, 23 și 32 (tr. germ. de Geldner, Bertholet, p. 358).

intelectualistă. După ce reflecția pătrunde dincolo de aparența multiplicității și dobândește certitudinea Unului absolut din spatele oricărei multiplicități, odată cu forma lumii dispare și forma timpului. Ne putem reprezenta poate cel mai bine opoziția care domnește între viziunea fundamentală hindusă și cea iraniană luând în considerare o trăsătură individuală caracteristică: funcția și valorizarea religioasă a *somnului*. În *Avesta*, somnul apare ca un demon rău, deoarece el paralizează activitatea omului. Aici veghea și somnul se opun precum lumina și întunericul, precum binele și răul⁷⁴. Dimpotrivă, încă de la *Upanișadele* mai vechi, gândirea hindusă este atrasă ca printr-o vrajă misterioasă de reprezentarea somnului profund și lipsit de vise, reprezentare pe care o transformă tot mai mult într-un ideal religios. În somn, unde toate limitele determinate ale ființei se contopesc unele cu altele, toate chinurile inimii sunt depășite. Aici, în somn, ceea ce este muritor devine nemuritor și accede la Brahman. „Așa cum cel îmbrățișat de femeia dragă nu știe nimic dinafară, nici dinlăuntru, la fel și Spiritul acesta, îmbrățișat de Sinele (*ātman*) intelectual, nu știe nimic dinafară, nici dinlăuntru. Într-adevăr, cu dorința împlinită, cu dorința întru Sine (*ātman*), fără de dorință, aceasta e forma sa străină de suferință”⁷⁵. Aici se află germenele acelui sentiment caracteristic al timpului care va apărea mai apoi cu cea mai deplină claritate și cea mai mare intensitate în sursele budiste. Învățătura lui Buddha nu reține din viziunea asupra timpului decât momentul nașterii și al dispariției, dar, pentru ea, orice naștere și orice dispariție este mai ales și în mod esențial durere. Nașterea suferinței este o sete triplă: sete de plăcere, sete de existență și sete de nonexistență. Cea care îi dezvăluie omului dintr-o dată absurditatea și dezolarea este *infinitatea* devenirii, așa cum se găsește ea în forma temporală a oricărui fenomen empiric. În devenire nu poate exista niciun capăt și deci niciun scop,

⁷⁴ Vezi *Yasna*, 44, 5; pentru mai multe detalii despre demonul somnului (Busyansta), vezi Jackson, „Die iranische Religion”, în *Grundriß der iranischen Philologie*, II, p. 660.

⁷⁵ „Brhadāranyaka”, Upan. IV, 3, 21 *sqq.*, (tr. rom. de Radu Bercea în *Cele mai vechi Upanișade*, ed. cit., pp. 80-81).

niciun *telos*. Atâta vreme cât suntem încă legați de această roată a devenirii, ea ne târăște neconținut și necruțător în învârtirea ei, fără odihnă și fără scop. În *Întrebările lui Milinda*, regele Milinda cere sfântului Nâgasena o parabolă pentru metempsihoză. Nâgasena desenează atunci un cerc pe sol și întreabă: „Are acest cerc un sfârșit, Mărite Rege?” – „Nu are, o, Doamne!” – „Așa se mișcă și ciclul nașterilor.” – „Nu există deci niciun sfârșit al acestei înlănțuiri?” – „Nu există, o, Doamne!”⁷⁶. Poate fi desemnată drept metodă religioasă și intelectuală esențială pentru budism faptul că, de fiecare dată când viziunea empirică obișnuită despre lume crede că întrevede o ființă, ceva permanent și stabil, el pune în evidență momentele nașterii și ale dispariției acelei ființe aparente și, de asemenea, faptul că deja această simplă *formă* de succesiune ca atare, independent de conținutul care activează și se formează în ea, este resimțită de budism în mod imediat ca *suferință*. Pentru budism, orice cunoaștere și orice ignoranță se înrădăcează în acest *unic* punct, cum îl învață Buddha pe un călugăr: „Un om comun și ignorant nu știe, conform adevărului, despre forma supusă nașterii, că ea este supusă nașterii; el nu știe, conform adevărului, despre forma supusă pieirii, că ea este supusă pieirii [...] El nu știe, conform adevărului, despre senzația supusă nașterii, despre reprezentare, despre activități, că ele sunt supuse nașterii și pieirii [...] Aceasta este, o, călugăre, ceea ce se cheamă ignoranță și până într-atât suntem prinși în ignoranță”⁷⁷. Astfel sunt și activitățile, *sankhara*, și însăși acțiunea noastră, care apare ca temei și rădăcină a suferinței, în opoziție radicală cu sentimentul despre timp și viitor al religiilor profetice. Faptele noastre, la fel ca dorințele noastre, împiedică cursul adevăratei vieți, a celei interioare, antrenând-o și făcând-o să se încălcească în forma temporală. De vreme ce orice acțiune se desfășoară în interiorul timpului și nu posedă altă realitate decât în el și prin

⁷⁶ Vezi Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, Berlin, 1899, p. 91.

⁷⁷ „Samyutta-Nikāya”, XXII, 12 (tr. germ. de Winternitz, Bertholet, p. 229). Vezi K.E. Neumann, *Buddhist. Anthologie*, „Leiden”, 1892, p. 197 *sqq.*; despre învățătura lui Sankhara, vezi în special Oldenberg, *Buddha*, p. 279 *sqq.*

el, orice diferență a ei față de dorință este nivelată și suprimată. Eliberarea de cele două are loc numai cu condiția de a suprima acest fundament temporal, acest substrat al oricărei dorințe și acțiuni, percepându-l ca fiind neesențial. Depășirea dorinței, ca și a acțiunii, are loc prin distrugerea formei temporale, după care spiritul poate intra în adevărata eternitate a nirvana. Scopul nu se mai găsește aici, precum era cazul lui Zarathustra sau al profetilor israeliți, la „sfârșitul timpurilor”; scopul este, dimpotrivă, ca timpul, în calitate de *întreg* a tot ceea ce se află și primește în el „formă și nume”, să dispară din perspectivă religioasă. Flacăra vieții se stinge în fața privirii pure a cunoașterii. „Roata s-a rupt, râul uscat al timpului nu mai curge, roata ruptă nu se mai învâртеște: acesta este sfârșitul suferinței.”⁷⁸

Un tip de concepere a timpului cu totul diferit, dar nu mai puțin important în sine, ni se relevă din nou atunci când ne întoarcem privirea spre organizarea religiei *chineze*. Oricât de multiple ar fi firele care leagă India de China și oricât de apropiate ar fi în special diferite forme ale misticii hinduse de cele ale misticii chineze, totuși, cele două religii par să fie diferite în privința sentimentului caracteristic al timpului și în atitudinea lor intelectuală și afectivă față de existența temporală. Și etica daoismului culminează cu doctrina imobilității și a pasivității: căci imobilitatea și calmul sunt cele două proprietăți fundamentale ale lui Dao însuși. Dacă vrea să se alăture lui Dao, cursului stabil și ordinii permanente a cerului, omul trebuie în primul rând să creeze în sine „vidul” lui Dao. Dao face toate ființele să existe, dar renunță la posesia lor; el le face și, totuși, renunță la ele. Aceasta este virtutea lui ascunsă: crearea în vederea renunțării, în vederea abandonării. Astfel, pasivitatea devine principiul misticii chineze. „Exersează imobilitatea, ocupă-te cu a nu face nimic” – astfel sună regula ei supremă. Însă, atunci când pătrundem mai adânc în sensul și miezul acestei mistici, se dovedește că ea este în mod nemijlocit opusă tendinței religioase care domnește în budism. Caracteristic este faptul că, în timp ce în doctrina budistă

⁷⁸ „Udana”, VII, 1; VIII, 3.

adevăratul scop este *eliberarea* de viață, de ciclul infinit al nașterilor, în mistica daoistă, ceea ce se urmărește și se promite este prelungirea vieții. Într-un text daoist, un ascet îl învață astfel pe împăratul Huang: „Perfecționarea care asigură posesia supremului Dao este singurătatea cea mai solitară și întunericul cel mai întunecat. În el nu se mai vede și nu se mai aude nimic, el învăluie sufletul în tăcere, iar corpul material este astfel transpus de la sine în starea potrivită. Fii deci calm și tăcut, și vei deveni astfel pur; nu îți încorda corpul și nu tulbura deci perfecționarea ta – căci acesta este mijlocul prin care viața ta se poate prelungi”⁷⁹. În timp ce neantul budist, nirvana, vizează dispariția timpului, pasivitatea misticii daoiste urmărește, dimpotrivă, conservarea lui, durată infinită nu numai a ființei în general, ci, în cele din urmă, a corpului însuși și a formei lui individuale. „Atunci când ochii tăi nu vor mai vedea nimic, urechile tale nu vor mai auzi nimic, iar inima ta nu va mai simți nimic, sufletul tău va conserva corpul tău, iar corpul tău va trăi veșnic.” Ceea ce este aici negat, ceea ce trebuie depășit nu este deci, după cum se vede, timpul ca atare, ci, mai degrabă, *schimbarea* din timp. Tocmai suprimarea schimbării duce la dobândirea și asigurarea duratei pure, a persistenței infinite și identice, a repetiției nelimitate a lui *același*. Ființa este concepută ca *persistență* simplă și neschimbătoare în timp: or tocmai această persistență este cea care, în opoziție totală cu viziunea fundamentală specifică gândirii hinduse, devine pentru speculația chineză scopul dorinței religioase și expresia unei valori religioase pozitive. Kant afirma undeva: „Timpul în care trebuie gândită orice schimbare a fenomenelor rămâne și nu se schimbă; căci el este acel lucru în care numai ne putem reprezenta succesiunea și simultaneitatea ca determinări ale acestor fenomene”. Acest timp neschimbător, care constituie substratul oricărei schimbări, este conceput și intuit concret de către gândirea chineză sub forma imaginii cerului și a figurilor lui ciclice. Cerul domnește fără a acționa – el determină orice ființă fără a ieși pentru aceasta din sine însuși, din forma și regula lui mereu identice. Orice

⁷⁹ Vezi de Groot, *Universismus*, p. 104; vezi mai ales pp. 43 sqq. și 128 sq.

guvernare terestră trebuie să fie o copie a lui. „Dao celest este întotdeauna fără mișcare și nu există nimic care să nu fie creat de el. Dacă principii și regii ar putea păstra imobilitatea, atunci dezvoltarea celor zece mii de ființe s-ar realiza de la sine.”⁸⁰ Ceea ce este aici atribuit timpului și cerului și este totodată ridicat la rangul de normă etico-religioasă supremă nu mai este acum factorul variabilității, nașterea și pieirea, cât factorul substanțialității pure. Persistența identică pură în ființă este regula pe care timpul și cerul o instituie pentru oameni. După cum cerul și timpul nu sunt create, ci există din eternitate, vor fi și vor rămâne în eternitate, la fel activitatea umană trebuie să renunțe la iluzia acțiunii și a creației și să se concentreze în loc de aceasta pe păstrarea și conservarea a ceea ce persistă.

Faptul că această viziune religioasă a conceptului de timp manifestă la rândul ei un sentiment cultural cu totul specific și determinat nu mai are nevoie de nicio dovadă specială. Etica lui Confucius este și ea puternic impregnată de acest sentiment, de vreme ce și ea subliniază înaintea de toate „caracterul de nezdruncinat” al lui Dao celestă și umană. Astfel, doctrina morală devine învățătura despre cele patru proprietăți neschimbătoare ale omului, care sunt identice cu cele ale cerului, fiind eterne și invariabile ca acesta. Această premisă fundamentală permite înțelegerea tradiționalismului riguros de care este impregnată această etică. Confucius a afirmat despre el însuși că el nu este un creator, ci un continuator, că el manifestă credință și iubire față de Antichitate. Această idee revine în *Dao De’ Jing*, unde se spune că numai neabătându-ne de la Dao al Antichității, intrăm în stăpânirea ființei prezentului. „Urmându-l de aproape pe Dao de ieri/ le stăpânești pe cele ce astăzi există;/ de poți să cunoști începutul cel vechi/ înseamnă că ai «neîntreruptul fir al lui Dao»”⁸¹. Cu aceasta, nu există aici cerința unui „nou cer” și a unui „nou pământ”. Viitorul are legitimitate religioasă numai în măsura

⁸⁰ De Groot, *op. cit.*, p. 49; vezi Grube, *Religion und Kultus der Chinesen*, p. 86 sqq.

⁸¹ *Dao De’ Jing*, XIV, (Lao zi, *Cartea despre Dao și putere*, tr. rom. de Dinu Luca, Editura Humanitas, București, 1993, capitolul 14, p. 85).

în care el se poate dovedi o simplă continuare, o copie exactă și fidelă a trecutului. Câtă vreme în Upanișade și în budism *gândirea* speculativă este în căutarea ființei aflate în spatele oricărei multiplicități, oricărei schimbări și oricărei forme temporale, și, în vreme ce în religiile mesianice *voința* pură de viitor determină forma credinței, aici ordinea dată a lucrurilor este ca atare declarată perenă și sacră. Această sanctificare se întinde chiar și asupra detaliilor dispoziției și organizării lucrurilor în spațiu⁸². Prin contemplarea ordinii unice și imobile a universului, spiritul ajunge la serenitate, iar timpul însuși ajunge să stea, pentru a ne exprima astfel: căci chiar și viitorul cel mai îndepărtat apare acum ca fiind legat prin legături indestructibile de trecut. Cultul strămoșilor și pietatea reprezintă, în consecință, cerințele fundamentale ale moralei chineze și fundamentul acestei religii. Esența venerării chineze a strămoșilor este descrisă de către de Groot astfel: „În timp ce cunoaște o creștere prin nașterea unor noi copii, arborele genealogic se usucă treptat spre partea superioară. Totuși, morții nu se separă de el. Chiar și de dincolo ei continuă să-și exercite autoritatea și să-și impună voința binecuvântată [...] Sufletele lor, evocate cu nume înscrise pe table de lemn, își găsesc locul în altarele casei sau în templul strămoșilor, unde suntenerate cu credință, sunt solicitate să dea sfaturi și unde li se aduc cu profund respect ofrande de hrană. Astfel, viii și morții formează împreună un mare arbore [...] La fel ca pe vremea vieții lor, strămoșii sunt protectorii naturali ai descendenților de care țin la distanță influențele dăunătoare ale spiritelor rele, asigurându-le

⁸² Vezi, de pildă, prezentarea făcută de către de Groot sistemului Feng-shui în De Groot, *The Religious System of China*, vol. III, (Leiden, 1897), p. 1041: „The repairing of a house, the building of a wall or dwelling [...] the planting of a pole or cutting down of a tree, in short, any change in the ordinary position of objects may disturb the Fung-shui of the houses and temples in the vicinity and of the whole quarter, and cause the people to be visited by disasters, misery and death. Should any one suddenly fall ill or die, his kindred are immediately ready to impute the cause to somebody who has ventured to make a change in the established order of things, or has made an improvement in his own property [...] Instances are by no means rare of their having stormed his house, demolished his furniture, assailed his person [...]”.

astfel norocul, prosperitatea și fertilitatea”⁸³. Această formă de credință și cult al strămoșilor ne oferă, din nou, exemplul clar al unui sentiment temporal în care accentul etico-religios nu este pus nici pe viitor, nici pe prezent în nemijlocirea lui pură, ci, mai cu seamă, pe trecut, și în care, în consecință, succesiunea momentelor singulare ale timpului se transformă într-o anumită măsură în coexistența lor permanentă, în alăturare și conținere reciprocă.

Această trăsătură religioasă a statorniciei existenței se manifestă diferit și în concepția fundamentală care definește forma *religiei egiptene*. Și aici, sentimentul și gândirea religioasă se atașează ferm de lume; nici aici nu se trece de la ceea ce este dat, pentru a se ajunge la fundamentul lui metafizic, și nici nu este gândită dincolo de el o altă ordine etică, de care el ar trebui să se apropie fără încetare și prin care ar trebui să capete o altă înfățișare. Ceea ce se urmărește și se speră este mai degrabă simpla supraviețuire – o supraviețuire care privește în primul rând ființa și forma individuală. Păstrarea acestei forme, nemurirea, pare să depindă în totalitate de conservarea substratului fizic al vieții, a corpului omenesc în întreaga lui particularitate. Este ca și cum gândul pur al viitorului nu s-ar putea menține altfel decât în prezența nemijlocită a acestui substrat, ca și cum el nu s-ar putea impune decât prin intuiția concretă permanentă a acestuia. În consecință, trebuie acordată cea mai mare grijă nu numai protejării de distrugere a corpului ca întreg, ci și a fiecărui membru singular al lui. Fiecare parte a corpului, fiecare organ trebuie, prin aplicarea anumitor metode materiale de îmbalsamare, ca și a anumitor ceremonii magice, să treacă din ființa lor trecătoare în starea de imortalitate și indestructibilitate: căci numai astfel este garantată eternitatea supraviețuirii sufletului⁸⁴. În general, orice reprezentare a „vieții după moarte” nu este aici nimic altceva decât reprezentarea unei simple prelungiri a existenței empirice care trebuie păstrată în toate trăsăturile ei particulare, în

⁸³ De Groot, *Universismus*, p. 128 sqq.

⁸⁴ Mai multe despre aceste metode vezi, de pildă, la Budge, *Egyptian Magic*, London, 1901, p. 190 sqq.

concretețea ei fizică nemijlocită. Și în etică domnește ideea unei ordini la a cărei păstrare nu sunt chemați doar zeii, ci la care și omul trebuie să participe neîncetat. Dar aici nu este vorba, ca în religia iraniană, de survenirea unei noi ființe a viitorului, ci, din nou, de menținerea și simpla prelungire a existenței. Spiritul răului nu este niciodată definitiv învins; dimpotrivă, de la începutul lumii persistă același echilibru de forțe și aceleași oscilații periodice în diferitele faze ale luptei⁸⁵. Această viziune fundamentală duce în cele din urmă la suprimarea oricărei dinamici temporale și înlocuirea ei printr-un fel de statică spațială. Expresia cea mai clară a acestei suprimări s-a păstrat în *arta* egipteană, în care această tendință spre stabilitate se prezintă cu cea mai mare grandoare și consecvență, în care orice ființă, orice viață și orice mișcare apar ca fiind prizoniere în forme geometrice eterne. Ceea ce se caută, în India, pe calea gândirii speculative, iar în China pe calea unei ordini publice și religioase a vieții, și anume eliminarea elementului *pur* temporal, este atins aici prin intermediul creației artistice, prin adâncirea în forma pur intuitivă a lucrurilor, prin forma lor plastică și arhitectonică. Prin claritatea, precizia și caracterul etern, această formă dobândește victoria asupra a tot ceea ce este pur succesiv, asupra curgerii și dispariției continue a tuturor configurațiilor temporale. Piramida egipteană este semnul vizibil al acestei victorii și, totodată, simbolul viziunii estetice și religioase fundamentale specifice culturii egiptene.

În toate aceste reliefări tipice ale conceptului de timp pe care le-am examinat până acum, gândirea pură, ca, de altfel, și sentimentul și intuiția nu au putut deveni stăpâni ai timpului decât făcând abstracție de el sau negându-l într-o formă sau alta. Mai există însă, în cele din urmă, o cale care se ține departe de această simplă abstracție sau negare. Poate fi, în principiu, vorba de o adevărată depășire a timpului și a destinului numai atunci când nu se face pur și simplu abstracție de momentele caracteristice ale temporalului și când nu ne mulțumim să privim dincolo de ele, ci atunci când ele

⁸⁵ Vezi în această privință și considerațiile lui Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*, p. 363 sqq.

sunt păstrate, când sunt instituite și *acceptate* pozitiv. Abia prin această acceptare devine posibilă depășirea lui cu adevărat, de data aceasta fiind vorba nu de o depășire exterioară, ci de una interioară, nu de una transcendentă, ci de una imanentă. Odată ce este abordată această cale, dezvoltarea conștiinței și a sentimentului despre timp intră într-o nouă fază. În acel moment, viziunea timpului și a destinului începe să se desprindă de fundamentul ei mitic: conceptul de timp trece la o nouă formă, la cea a gândirii filosofice. Terenul acestei mari schimbări – care este poate una din cele mai importante și mai bogate în consecințe pe care le cunoaște istoria spiritului uman – a fost pregătit abia de *filosofia greacă*, care i-a creat și premisele fundamentale. Gândirea greacă se dovedește la începuturile ei strâns legată de doctrinele speculativ-religioase despre timp ale Orientului. Indiferent dacă poate sau nu poate fi dovedită o conexiune istorică directă între speculația zurvanistă și cosmogoniile și cosmologiile orfice⁸⁶, asemănarea obiectivă a anumitor motive fundamentale este în orice caz evidentă. În teogonia lui Pherekydes din Syros, care este datată aproximativ la mijlocul secolului al VI-lea î.Hr. și care se află deci direct în pragul marilor creații intelectuale ale filosofiei grecești, timpul apare, alături de Zeus și Chthonia, ca divinitatea originară din care provine tot ceea ce este: Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν αἰὲ καὶ Χθονίη τὸν δὲ Χρόνον ποιησι ἐκ τοῦ γόνου ἐ αὐτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ⁸⁷. Astfel, și aici, creația, cu tot ceea ce este conținut în ea, apare ca un produs al timpului, la fel cum în alte poeme orfice ea își are originea în Noapte și Haos. Chiar și târziu, în momentele culminante ale speculației grecești, se face încă

⁸⁶ O astfel de legătură directă este susținută mai ales de către Robert Eisler, care vede în zurvanism modelul comun atât doctrinei hinduse Kāla, cât și celei orfice a lui Χρόνος ἀρχηγός; vezi și *Weltenmantel und Himmelszelt*, München, 1910, II, pp. 411 sqq., 499 sqq. și 742 sqq.; vezi apoi și conferința mai sus citată (p. 163) a lui Juker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*.

⁸⁷ Pherekydes, fr. 1 (Diels); vezi Damasc, 124 b (Diels, 71 A 8): „Zas, Chronos și Chthonia sunt dintotdeauna primele trei principii; Chronos a făcut din propria-i sămânță focul, mișcarea aerului și apa”, (tr. rom. în *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, vol. I, Partea întâi, p. 81).

simțit ecoul unor astfel de idei și atmosfere mitice fundamentale. În doctrina lui Empedocle despre metempsihoză și eliberare, timpul și destinul, χρόνος și ἀνάγκη, apar din nou în mod nemijlocit ca unul. „Este-o sentință a Necesității, o hotărâre/ Veche și veșnică, de zei votată și pecetluită/ Cu jurăminte grozave, dacă vreunii-și pătează/ Membrele dragi cu o crimă, prin rătăcirii și/ Strâmb jurământ (la-ndemnul lui Neikos), comit o greșală/ față de demonii ce-au obținut de la sorți viață lungă,/ De trei ori zece mii de soroace acelora dat li-i/ Să rătăcească, pribegi departe de zeii ferice;/ Din ei se nasc în scurgerea vremii, chipuri diverse/ De muritori, ce schimbă trudite cărări ale vieții.”⁸⁸ (fr. 115, Diels). Devenirea obiectivă și contrariile care se dezvoltă în interiorul ordinii unice a cosmosului, în interiorul lui *sphairos*, se supun și aici legilor și măsurilor temporale implacabile, astfel că fiecareia dintre ele îi revine o „epocă” determinată în care ea ajunge la împlinire. Atunci când s-a împlinit timpul (τελειομένοιο χρόνοιο), o opoziție trebuie să facă loc celeilalte, iubirea trebuie să facă loc urii sau ura iubirii (fr. 30, Diels). Și totuși, la Empedocle, acest vechi concept al timpului și destinului nu mai este decât un ecou al unei lumi îndepărtate care pentru gândirea filosofică este deja scufundată. Căci atunci când Empedocle nu mai vorbește ca un șaman și preot expiator, ci ca un filosof și cercetător, doctrina lui se întemeiază pe cea a lui Parmenide. La cel din urmă însă, gândirea greacă a acces la o poziție cu totul nouă în privința problemei timpului. Marea realizare a lui Parmenide este de a fi ridicat pentru prima oară gândirea, logos-ul la rangul de măsură în privința ființei, astfel încât de la gândire să fie așteptată decizia definitivă, κρῖσις, asupra ființei și neființei. Iar, pentru Parmenide, puterea timpului și a devenirii se risipește ca o simplă iluzie. Numai pentru mit există o origine temporală, o „geneză” a ființei – pentru logos, însăși întrebarea despre o astfel de origine își pierde sensul. „Mai rămâne însă să aduc vorba despre calea ce zice că «ființa» este. De-a lungul ei sunt semne în număr mare cum că, nenăscută fiind, aceasta e și

⁸⁸ Tr. rom. în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Partea a doua, p. 516.

nepieritoare, întreagă, neclintită și fără capăt: nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una și neîntreruptă. Ce obârșie i-ai putea găsi? Ce fel și de unde ar fi putut crește? [...] Și-apoi ce nevoie ar fi putut-o face – ivită din nimic – să se nască mai târziu ori mai devreme? Așa că trebuie neaparat «să credem» că este întru totul, ori că nu este. [...] Din această pricină, Dreptatea n-a lăsat «Ființa» nici să nască nici să piară, slobozind-o din legături, ci o ține bine.⁸⁹» (τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει) (fr. 8, Diels). Astfel, în *limbajul* mitic pe care îl vorbește încă, în general, poemul didactic al lui Parmenide, stabilitatea ființei este legată din nou atât de poruncă, cât și de ordinea destinului, de Δίκη. Dar acest destin, care nu mai este expresia unei puteri străine, ci, mai degrabă, a unei necesități a înseși gândirii, devine de acum înainte atemporal – ca adevărul în numele căruia Parmenide își dă verdictul asupra lumii devenirii, declarând-o o lume a aparenței. Abia prin această excludere a oricăror determinări temporale, Δίκη devine ἀνάγκη, conceptul mitic al destinului trece în cel logic al necesității. Gravitatea și rigiditatea stilului arhaic în care este redactat poemul didactic al lui Parmenide înlătură orice expresie a unui afect subiectiv, personal – totuși, din versurile acestuia, mai răzbate uneori ecoul triumfului reputat de către logos asupra forțelor mitice ale destinului, al triumfului gândirii pure și al permanenței ei eterne și incontestabile asupra lumii temporale a fenomenelor. „Astfel nașterea se stinge, iar pieirea e vorbă goală. [...] Ci, nemișcată în hotarele unor cumplite legături, stă fără început nici sfârșit, de vreme ce Nașterea și Moartea au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată. Aceeași în aceeași stare zăbovind, zace în sine și astfel, neclintită, rămâne locului. Amarnica Nevoie o ține în strânsoarea hotarului ce o înconjoară din toate părțile. [...] Vorbe goale fi-vor dar toate câte au fost scornite de muritori cu gândul că-s adevărate: nașterea și moartea, a fi și a nu fi, schimbarea

⁸⁹ Presocraticii. *Fragmentele eleaților*, tr. rom. de D.M. Pippidi, Editura Teora, București, 1998, pp. 125-126.

locului ori a strălucitoarelor culori.”⁹⁰ Aici se declară direct că forța gândului filosofic, a convingerii adevărate alungă departe de ea devenirea, atât ca putere mitică originară, cât și în forma ei empiric-sensibilă. (ἐπεὶ γένεσις καὶ ὅλεθρος / τῆλε μαλ' ἐπ'αίχθησαν, ἀπῴσσε δὲ πίστις ἀληθής⁹¹.) Puterea timpului este distrusă în măsura în care timpul se anulează dialectic din punct de vedere al gândirii filosofice, în măsura în care el își relevă propria contradicție internă. În vreme ce sentimentul religios, mai ales în India, resimte în timp mai cu seamă povara *suferinței*, pentru gândirea filosofică, acesta se prăbușește sub povara *contradicției* în momentul în care ea accede pentru prima dată la deplina ei independență și conștiință.

Această idee fundamentală se păstrează ca o forță, cu influență constantă în evoluția filosofiei grecești, oricât de multiple sunt transformările pe care ea le cunoaște. Democrit și Platon urmează ambii drumul pe care Parmenide l-a indicat drept unicul drum al „convingerii adevărate”: drumul logos-ului care devine și pentru ei instanța supremă pentru a deosebi ființa de neființă. Însă, în vreme ce Parmenide credea că a nimicit intelectual devenirea, ei pretind că o pot pătrunde din punct de vedere intelectual și reclamă o „teorie” a devenirii însăși. Lumea schimbării nu este negată, ea trebuie să fie, dimpotrivă, „salvată”, dar aceasta nu se poate face decât în măsura în care sub lumea sensibilă a fenomenelor este așternut un substrat intelectual stabil. Plecând de la această cerință, Democrit își concepe lumea atomilor, iar Platon, lumea ideilor. Astfel, nașterii și pieirii temporale li se opune, pe de o parte, stabilitatea legilor invariabile ale naturii care guvernează orice fenomen corporal, iar, pe de altă parte, un regat de forme pure și atemporale la care participă orice existență temporală. Democrit este primul care gândește conceptul de lege naturală cu adevărată claritate și generalitate și care, datorită noului criteriu pe care îl instituie, reduce orice gândire mitică la rangul de gândire pur subiectivă și antropomorfică.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 127 și 129.

⁹¹ „De vreme ce Nașterea și Moartea au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată” – (*n.t.*).

„Oamenii și-au făurit despre întâmplare o imagine menită să ascundă propria lor scădere în a judeca lucrurile”⁹² (fr. 119, Diels). Acestui idol omenesc i se opune necesitatea eternă a logos-ului care nu cunoaște niciun hazard, nicio excepție de la regula universală a fenomenelor cosmice: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης⁹³. Din acest nou concept *logic* de *ananke* ia ființă tot mai clar și mai conștient în gândirea greacă și un nou concept *etic*. Deși acesta se dezvoltă mai ales în poezia greacă și deși tragedia este cea în care se descoperă mai întâi, în opoziție cu omnipotența destinului, un nou sens și o nouă forță a eului, a sinelui moral, totuși gândirea greacă, departe de a se mărgini să *insoțească* doar acest proces, această desprindere progresivă de fundamentele mitic-religioase, în care și drama se înrădăcinează în mod original, este ea însăși cea care îi oferă propriu-zis sprijin. Similar religiilor orientale, filosofia greacă, la începuturile ei, înțelege și ea ordinea temporală simultan ca ordine fizică și morală. Pentru filosofia greacă, ordinea temporală trece drept împlinirea și executarea unei ordini etice juridice. După Anaximandru, „de acolo de unde se produce nașterea lucrurilor, tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută”⁹⁴. Theophrast, care ne-a transmis aceste fraze a simțit și a pus în evidență sonoritatea lor mitic-poetică. Conceptul mitic de timp, care este totodată și destin, cunoaște acum din ce în ce mai mult o aprofundare și interiorizare spirituală nouă. Deja la Heraclit găsim ideea profundă conform căreia caracterul omului este destinul și daimonul lui: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων (fr. 119). Această idee își află împlinirea la Platon în prezentarea pe care o face acesta judecății morților care, trimițând poate la motive ale credinței iraniene în

⁹² Tr. rom. în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, Partea întâi, p. 511 – fr. 119.

⁹³ „Nimic nu se întâmplă prin hazard și totul se face conform rațiunii și prin necesitate” (*n.t.*).

⁹⁴ Tr. rom în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Partea întâi, p. 181 (Diels, 2, 9): – ἐξ ὧν δὴ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ το χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις ὁῖτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

privața morților și a sufletelor, conferă acestor motive o nouă semnificație și expresie. În cartea a zecea a *Republicii* se află imaginea „fusului necesității” (Ἀνάγκης ἄρπакτον) prin intermediul căruia toate sferele sunt puse în rotație: „Ele erau Moirele, fiicele Necesității, îmbrăcate în alb, purtând cununi pe creștet – Lachesis, Clotho și Atropos. Și ele cântau, adăugind armoniei produse de Sirene – Lachesis trecutul, Clotho prezentul și Atropos viitorul. [...] Mai spunea Er, că sufletele, după ce au ajuns acolo, au trebuit să se îndrepte către Lachesis. Un profet al acesteia le-a așezat, mai întâi, în ordine, apoi, luând de pe genunchii lui Lachesis sorți și modele de vieți și urcându-se pe un amvon înalt, a rostit: «Cuvântul fiicei Necesității, fecioara Lachesis: suflete de-o zi, iată începutul unei alte perioade aducătoare de moarte neamului omenesc. Nu un Daimon vă va alege pe voi, ci voi vă veți alege Daimonul. [...] Virtutea este fără stăpân. Pe ea, fiecare o va avea mai mult ori mai puțin, dacă o va cinsti ori nu. Vina este a celui care alege, zeul este nevinovat.»⁹⁵ În această viziune grandioasă în care se concentrează încă o dată întreaga forță a configurației mitice proprie elenismului și lui Platon nu ne mai aflăm totuși pe terenul mitului. Căci împotriva ideilor culpabilității și a fatalității mitice se ridică aici ideea *socratică* esențială: responsabilitatea etică individuală. Sensul și miezul vieții omului și ceea ce constituie destinul său propriu sunt mutate în interiorul lui: după cum, la Parmenide, gândirea era cea care depășea timpul și destinul, aici cea care face acest lucru este voința morală.

Plecând de la acest proces intern de eliberare, se explică acum și sentimentul caracteristic al timpului care abia în elenism accede la adevărata lui maturitate. S-ar putea afirma că abia aici gândirea și sentimentul se eliberează suficient pentru a accede la o conștiință pură și deplină a *prezentului* temporal. Ființa lui Parmenide poate și trebuie să fie gândită numai ca „prezentă”: ea nu a fost niciodată și nu va fi niciodată, pentru că ea există în întregime numai acum, una și indivizibilă (ὁδὲ ποτ' ἦν ὁδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν /

⁹⁵ Platon, *Republica*, 617 c-e (tr. rom. de Andrei Cornea în Platon, *Opere*, V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986).

έν, συνεχές). Prezentul pur caracterizează ideea platoniciană – căci numai ca existență nepieritoare și niciodată ca devenire face ea obiectul gândirii și exigenței ei de identitate, de siguranță mereu identică cu sine. Iar filosoful este pentru Platon cel care, datorită puterii raționamentului, se ocupă neîncetat cu această existență nepieritoare⁹⁶. Chiar acel gânditor, care este de obicei considerat ca adevăratul „filosof al devenirii”, dezmente numai în aparență acest caracter fundamental al activității filosofice grecești. Căci doctrina lui Heraclit este deformată și greșit înțeleasă atunci când tezei sale despre „curgerea lucrurilor” i se dă o semnificație numai *negativă*⁹⁷. Este adevărat că el a întipărit în imagini de neuitat viziunea „fluviului timpului” – acel fluviu care târăște irezistibil cu sine tot ceea ce există și în care nimeni nu poate intra de două ori. Însă privirea lui nu este în niciun caz îndreptată spre simplul fapt al curgerii și trecerii, ci asupra *măsurilor* eterne pe care le sesizează în acest fapt. Aceste măsuri reprezintă logos-ul cu adevărat unic și invariabil al lumii. După cum proclamă el însuși, „Această lume, aceeași pentru toți, n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stinge” (fr. 30)⁹⁸. Această idee a măsurii care este în mod necesar imanentă întregului curs al întâmplărilor își găsește din nou personificarea mitică în figura lui Dike, a fatalității justițiare. „Soarele nu-și va depăși măsura; altfel Erinyile, ajutoarele dreptății, l-ar descoperi” (fr. 94)⁹⁹. Această certitudine a unui *metron*, a unui ritm sigur și necesar care se menține în orice schimbare, fondează certitudinea unei „armonii invizibile care este mai bună decât cea vizibilă”. Heraclit revine mereu la concepția devenirii doar pentru a se asigura de fiecare dată de această

⁹⁶ Platon, *Sofistul*, 254 a.

⁹⁷ Sunt de acord în această privință cu argumentarea lui Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, mai ales p. 206 sqq.

⁹⁸ Traducerea redă un fragment din *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Partea a doua, p. 354. Însă în limba germană, κόσμος a fost tradus prin „ordine a lumii”, ceea ce oferă continuitate raționamentului lui Cassirer (*n.t.*).

⁹⁹ Tr. rom. în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Partea a doua, p. 362.

armonie ascunsă. Ceea ce îl impresionează și îl fascinează nu este facticitatea nudă a acestei devenirii, ci sensul ei. „Una este înțelegerea: a înțelege sensul care domnește în tot și în fiecare lucru.” Această duhă atitudine: de adeziune la concepția temporală și de depășire a acesteia prin gândul unei legi unitare care viețuiește în interiorul ei și este sesizabilă direct în privința ei manifestă încă o dată în modul cel mai pregnant particularitatea lui Heraclit ca gânditor grec. Oldenberg a supus atenției o mulțime de paralele care există între doctrina lui Heraclit despre devenire și suflet și doctrina budistă despre aceleași obiecte. „Creațiile estului și vestului” – declară acesta – „își sunt în anumite privințe corespondente, similitudinea lor putându-ne trezi pe drept cuvânt mirarea – în privința lucrurilor esențiale, ca și a celor secundare, până la manierele de reliefare a devizelor de la care conștiința religioasă preferă să nu se abată, și până la comparațiile care trebuie să-i permită imaginației să înțeleagă marile reguli ale cursului întâmplărilor. [...] În mod evident, nu este întâmplător faptul că, în chiar acest punct al evoluției despre care este vorba aici, concordanțele dintre ideile a două popoare foarte îndepărtate, atât din punct de vedere exterior, cât și interior, unul de altul, sunt în anumite privințe mult mai accenuate decât în perioada anterioară. Imaginația creatoare de mituri care poartă la vremea respectivă sceptrul își urmează drumul fără plan și fără scop; hazardul o mână; el pune în legătură după bunul lui plac ceea ce este foarte îndepărtat; el scoate în jocul lui din cornul abundenței figuri mereu noi, pline de sens, baroce. Însă, de îndată ce o reflecție care se va transforma repede în gândire investigatoare cuprinde tot mai conștient problemele lumii și ale existenței umane, spațiul de joc al posibilităților se îngustează. Ceea ce trebuie să apară în mod aproape inevitabil ca realitate în ochii atenți, deși puțin experimentați în arta vederii, din acele vremuri, impune fluxului reprezentărilor o albie bine stabilită și imprimă astfel cursurilor analogice ale gândurilor care au ocupat atât spiritul grecesc, cât și pe cel indian, caracteristicile multiple ale unei asemănări

frapante.”¹⁰⁰ Cu toate acestea, chiar atunci când urmărim aceste asemănări, opoziția tipică a celor două moduri de gândire și a atmosferelor intelectuale generale iese, pe de altă parte, cu atât mai clar și mai pregnant în evidență. În budism, pentru ca sensul religios al întâmplărilor să se dezvăluie, trebuie să fie spartă forma finită de care este legată orice existență, trebuie să fie suprimată iluzia formei limitate în sine. Forma (*rupa*) este prima dintre cele cinci elemente ale existenței care poartă în sine izvorul și temeiul oricărei suferințe. Acest lucru este exprimat în una din predicile lui Buddha: „Vreau, o, călugări, să vă explic ce este povara, cine o poartă, cum o poartă, cum poate fi ea ridicată și depusă jos. Ce este povara, o, călugări? La aceasta trebuie răspuns: cele cinci elemente ale existenței. Care cinci? Următoarele: elementul *formă*, elementul *senzație*, elementul *reprezentare*, elementul *activităților* și elementul *conștiință*”. „Căci” – se pune în alt loc întrebarea – „forma este eternă sau pieritoare? Pieritoare, prietene. Dar ce este pieritor, suferința sau bucuria? Suferința, prietene.”¹⁰¹ Nimeni nu a subliniat cu mai multă tărie decât Heraclit caracterul schimbător a ceea ce concepția comună numește „forma” lucrurilor; însă el trage din aceasta exact concluzia contrară celei la care ajunge predica lui Buddha. În loc de a ajunge la o repudiare a existenței, el o întâmpină mai degrabă cu un „da” plin de pasiune. În timp ce în legenda budistă fiul regelui, Siddhattha, fuge la prima vedere a bătrâneții, bolii și morții pentru a deveni ascet și penitent, Heraclit *caută*, dimpotrivă toate astea și zăbovește în preajma lor, deoarece el are nevoie de ele pentru a înțelege secretul logos-ului care nu *este* decât prin faptul că *se desface* neîncetat în contrarii. În timp ce misticul nu resimte din devenirea temporală decât chinul instabilității, Heraclit plonjează în intuiția marelui Unu, care trebuie să se dividă în el însuși pentru a se regăsi

¹⁰⁰ Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, p. 75 sq.

¹⁰¹ „Samyutta-Nikaya”, XXII, 22 și 85 (tr. germ. de Winternitz, *op. cit.*, pp. 232 și 244); vezi și *Die Reden Gotamo aus der mittleren Sammlung*, traduse în germană de Karl Eug. Neumann, München, 1921, ediția a doua, partea a XIV-a, predica a șaptea (vol. III, p. 384 sqq.).

pe sine însuși. „Cele opuse se acordă și din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie; o armonie a tensiunilor opuse ca de pildă la arc și la liră”¹⁰² (fr. 8; 51). În această concepție a „armoniei tensiunilor opuse” își găsește pentru Heraclit rezolvarea enigma formei, iar, cu aceasta, ne este luată și povara devenirii. Temporalul nu mai apare pur și simplu ca o lipsă, ca limitare și suferință, ci în el se poate, dimpotrivă, întrevedea viața cea mai intimă a divinului însuși. Nu există nicio odihnă și nicio salvare în abolirea devenirii, în perfecțiunea lipsită de contrarii, căci „numai boala face sănătatea plăcută, răul binele, foamea abundența, efortul odihna”. Chiar și opoziția dintre viață și moarte se relativizează acum. „Ca unul și același lucru coexistă în noi viața și moartea, veghea și somnul, tinerețea și bătrânețea; ultimele preschimbându-se, devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele”¹⁰³ (fr. 88). Ca și Buddha, și Heraclit utilizează cu predilecție, pentru a exprima conținutul doctrinei sale, imaginea *cercului*. „Tot unul este începutul și sfârșitul unei circumferințe”¹⁰⁴ – se spune într-un fragment (fr. 103). Câtă vreme însă pentru cel dintâi cercul servește drept imagine sensibilă a infinității devenirii, deci, cu aceasta, a lipsei ei de scop și sens, pentru Heraclit, ea servește ca imagine sensibilă a perfecțiunii. Linia care se întoarce în sine trimite la coeziunea formei, la formă ca lege fundamentală determinantă a universului – cum, de altfel, și Platon și Aristotel și-au format și și-au întregit imaginea intelectuală despre cosmos prin apel la figura cercului.

În timp ce gândirea hindusă are în esență privirea orientată spre efemeritatea temporalului, iar gândirea chineză este orientată spre viziunea permanenței acestuia – când, deci, prima accentuează unilateral momentul schimbării, iar a doua momentul duratei – aici, dimpotrivă, aceste două momente stau într-un echilibru intern pur. Ideile variabilității și substanțialității se reunesc într-o unitate. Iar

¹⁰² Tr. rom. în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Partea a doua, pp. 351 și 357.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 362.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 363.

din această unire ia naștere un nou sentiment care ar putea fi numit sentimentul pur speculativ al timpului și prezentului. Prin el, nu se mai trimite, ca în mit, la *începutul* temporal al lucrurilor, nici nu se mai face aluzie, ca în afectul religios-etic al profeților, la *scopul lui final*, la *telos-ul* lui. Gândirea zăbovește, dimpotrivă, în pura contemplare a legii fundamentale, etern identică cu sine a cosmosului. În acest sentiment al prezentului, eul se abandonează clipei, fără a deveni totuși prizonier al acesteia; el plutește liber în ea, pentru a spune astfel, fără a fi atins de conținutul ei nemijlocit, fără a fi captiv al plăcerii sau copleșit de durerea din ea. De aceea, în acest „acum” speculativ, diferențele formei temporale empirice se suprimă. Grație lui Seneca s-a păstrat o maximă a lui Heraclit care spune că fiecare zi seamănă cu alta: *unus dies par omni est* (fr. 106). Asta nu reprezintă vreo identitate a conținutului fenomenelor care se schimbă nu numai de la o zi la alta, ci și de la o oră la alta și de la o clipă la alta. Acest lucru privește forma procesului cosmic, formă mereu identică cu ea însăși, care se manifestă la fel de sigur în cele mai mari lucruri, ca și în cele mai infime, și în cel mai simplu punct al prezentului, ca și în durata infinită a timpului. Dintre moderni, Goethe a fost cel care a resimțit cel mai profund acest sentiment heraclitean al timpului și al vieții, sentiment veritabil grecesc: „Azi e azi, mâine mâine – și ceea ce urmează și ceea ce a trecut nu ne înflăcărează și nu ne prinde”. Într-adevăr, viziunea speculativă fundamentală asupra timpului posedă o trăsătură care o face să pară strâns înrudită cu cea artistică. Căci în ambele ne este ridicată *povara* devenirii, povară care își găsește în învățătura lui Buddha o expresie așa de emoționantă. Cel care în concepția timpului nu se mai atașează de conținutul fenomenelor, ci le sesizează forma pură – pentru acela conținutul se reduce în cele din urmă la joc pur. Și poate că astfel trebuie înțelese cuvintele profunde și stranii ale lui Heraclit: αἰὼν παῖν ἐστὶ παῖζων, πεττεύων. παιδὸς ἢ βασιλῆϊ – „Timpul este un copil care se joacă, mutând mereu pietrele de joc; este domnia unui copil”¹⁰⁵ (fr. 52). Nu putem continua în acest loc să

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 357.

urmărim cum a evoluat mai departe concepția speculativă a timpului, al cărei fundament a fost așezat aici, și cum a pătruns în final în mod decisiv și în sfera cunoașterii *empiric-științifice*. Și aici, filosofia grecilor, în special filosofia platonică, constituie termenul mijlocitor și de legătură. Căci nici doctrina lui Platon, oricât de net trasează linia de graniță între ființa pură a ideii și lumea devenirii, nu se oprește la o apreciere strict negativă a timpului și a devenirii. În operele de bătrânețe ale lui Platon, conceptul de „mișcare” pătrunde în prezentarea a însuși regatului pur al ideilor: există o mișcare a înseși formelor pure, o κίνησις τῶν εἰδῶν. Iar noua semnificație pe care o primește acum conceptul de timp pentru întreaga construcție a doctrinei lui Platon apare încă cu și mai mare precizie și claritate în conceperea filosofiei sale a naturii. În *Timaios*, mediatorul între lumea vizibilului și cea a invizibilului este timpul – și astfel se explică faptul că vizibilul poate participa la eternitatea formelor pure. Odată cu crearea lui începe lumea fizic-corporală. Demiurgul care avea privirea ațintită spre existențele eterne, spre idei ca modele eterne, a vrut să facă și lumea sensibilă, pe cât posibil, asemenea acestora. Însă nu a fost posibil să transpună integral în devenire natura arhetipurilor eterne, astfel că s-a decis să producă o copie mobilă a eternității. Ceea ce numim „timp” este această copie mobilă a eternității imobile în unitatea sa; astfel au apărut zilele și nopțile, lunile și anii, împreună cu construcția totului și prin voința demiurgului. Timpul este, de aceea, prin faptul că se mișcă în cerc în conformitate cu numărul, prima imitare desăvârșită a eternității în măsura în care ceea ce devine poate să conțină în sine o astfel de imitare¹⁰⁶. Cu aceasta, timpul, care până acum, ca expresia simplei devenirii și niciodată a ființei, părea să desemneze o limită principială a gândirii, devine un concept fundamental al cunoașterii cosmosului. Tocmai prin intermediul conceptului de ordine temporală se realizează în sistemul filosofiei platoniciene ceea ce am putea numi „cosmodiceea”, care asigură cosmosului un suflet

¹⁰⁶ Platon, *Timaios*, 37 d sqq.

și prin care acesta accede la rangul de totalitate spirituală¹⁰⁷. Platon vorbește încă aici, în mod conștient, limba mitului, dar el a indicat simultan un drum care a condus, într-o strictă continuitate istorică, la fundamentarea imaginii științifice moderne despre lume. Kepler se dovedește cu totul impregnat de ideile fundamentale din *Timaios*: acestea i-au servit fără încetare drept călăuză, de la prima lui lucrare, *Mysterium cosmographicum*, până la expunerea de maturitate *Harmonia mundi*. În aceasta din urmă apare pentru prima dată cu claritate deplină un nou concept al timpului: cel al științelor matematice ale naturii. În formularea celor trei legi ale lui Kepler, timpul apare ca variabilă fundamentală, ca acea mărime care se schimbă în mod uniform și la care este raportată orice schimbare și mișcare neuniformă pentru a se determina și citi astfel măsura respectivei schimbări. Aceasta este de acum înaintea semnificația ideală, pur intelectuală a timpului, care va fi nemijlocit fixată de Leibniz în concepte filosofice universale, ținând cont de noua înfățișare a fizicii matematice¹⁰⁸. Îmbogățindu-se cu conceptul de funcție și apărând drept una dintre cele mai importante explicitări și reliefări ale gândirii funcționale, conceptul de timp accede astfel la un nivel de semnificație cu totul nou. Conceptul platonician de timp a fost acum confirmat: abia prin inserarea lor în continuumul timpului și prin relația lor cu acea „copie mobilă a eternității”, fenomenele au devenit în sfârșit apte pentru știință, au ajuns să participe la idee.

¹⁰⁷ În această privință, vezi mai multe detalii în prezentarea mea a filosofiei platoniciene în *Lehrbuch der Philosophie*, Ed. de M. Dessoir, I, p. 111 *sqq.*

¹⁰⁸ „O serie de percepții trezesc în noi ideea de durată, însă nu ele o fac. Percepțiile noastre nu au niciodată o continuitate suficient de constantă și de regulată pentru a corespunde aceleia a timpului care este un continuum uniform și simplu ca o linie dreaptă. Schimbarea percepțiilor ne dă ocazia să ne gândim la timp și să îl măsurăm cu ajutorul schimbărilor uniforme; însă dacă nu ar exista nimic uniform în natură, timpul ar înceta să fie determinat, așa cum locul ar înceta să fie determinat dacă nu ar exista niciun corp fix sau imobil. Dar, cunoscând regulile mișcărilor uniforme, le putem raporta la mișcările neuniforme inteligibile și putem prevedea prin acest mijloc ceea ce se va întâmpla datorită diferitelor mișcări puse laolaltă. Iar, în acest sens, timpul este măsura mișcării, adică mișcarea uniformă e măsura mișcării neuniforme.” Leibniz, *Noile eseuri asupra intelectului omenesc* (tr. rom. de M. Tianu și A. Niță, Ed. All Educational, București, 2003, Cartea II, capitolul 14, § 16, p. 89 – în fr. în orig.).

Faptul că această viziune a fost dobândită plecând de la chestiunea *mișcării planetelor* ne trimite de asemenea la o corelație care, în ordinea istoriei spiritului, este de mare importanță. Planetele, „astrele și cometele” au constituit dintotdeauna un centru de interes mitic și religios. Alături de soare și lună, sunt și ele venerate ca divinități. În religia astrală babiloniană, mai ales Venus, luceafărul de dimineață și de seară, a avut parte de această venerare și a devenit, sub chipul zeiței Iștar, o figură esențială a panteonului babilonian. Acest cult al planetelor este atestat și în alte arealuri culturale foarte îndepărtate, ca, de exemplu la populațiile mexicane vechi. În ciuda evoluției religioase și mai ales a trecerii la concepția fundamental monoteistă, credința în aceste figuri divine rămâne încă mult timp vie – dar acestea apar acum sub o formă degradată, ca demoni care intervin de manieră ostilă și deranjează ordinea și legitatea universului. Astfel, în religia iraniană, planetele sunt considerate puteri malefice care se împotrivesc ordinii lumii instaurate de zeul binelui, Aēš. Servitorii lui Ahriman se reped în sfera cerească și îi tulbură prin cursul lor dezordonat constituția regulată¹⁰⁹. Această demonizare a planetelor revine mai târziu mai ales în gnoză: puterile demonice ale planetelor sunt adevărații adversari ai gnosticului: în ele se incarnează puterea destinului, puterea lui ἐμπαμένη, de care gnosticul încearcă să se elibereze¹¹⁰. Această reprezentare a iregularității cursului planetelor își face simțit efectul până în filosofia mai nouă, în speculațiile de filosofie naturii ale Renașterii. În Antichitate, deja Eudoxos din Knidos, matematician și astronom al Academiei platoniciene, a întocmit o teorie strict matematică a mișcării planetelor în care a furnizat probe referitor la faptul că planetele nu sunt comete, ci că ele se mișcă după legi fixe. Dar încă și Kepler a mai avut de purtat dispute împotriva obiecției

¹⁰⁹ „Bundaniš”, 2, 25; vezi Jackson, în *Grundriß der iranischen Philologie*, II, pp. 666 și 672, și Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 277.

¹¹⁰ Vezi în această privință argumentele detaliate ale lui Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, mai ales p. 38 sqq., și Bousset, *Kyrios Christos*, ediția a doua, p. 185 sqq.

lui Patrizzi conform căreia orice năzuință a astronomiei matematice de a determina cursul planetelor prin orbite circulare concentrice, prin ciluri și epicicluri, este zadarnică, deoarece ele nu sunt de fapt decât ființe dotate cu suflet și rațiune care urmează cu viteze variabile în eterul fluid cele mai variate și ciudat întortocheate traiectorii, așa cum ni le înfățișează aparența vederii. Este caracteristic, pentru turnura spirituală a lui Kepler, faptul că el opune acestei concepții în special un argument metodic, un argument desemnat chiar de către el însuși drept „filosofic”. A reduce orice dezordine aparentă la ordine, a descoperi în fiecare iregularitate aparentă regula ascunsă: acesta este – afirmă el apăsător împotriva lui Patrizzi – principiul fundamental al oricărei „astronomii filosofice”. „Printre adepții unei filosofii sănătoase nu există niciunul care să nu fie de această părere și care să nu-și dorească pentru el și pentru astronomie fericirea supremă de a reuși să descopere cauzele iluziei și să distingă adevăratele mișcări ale planetelor de traiectoriile contingente, bazate numai pe aparența simțurilor și să dovedească astfel simplitatea și regularitatea ordonată a orbitelor lor.”¹¹¹ Aceste cuvinte simple și profunde ale lui Kepler extrase din lucrarea de apărare a lui Tycho de Brahe, precum și confirmarea concretă pe care o vor cunoaște la scurt timp prin lucrarea lui Kepler despre mișcarea lui Marte vor duce la detronarea planetelor din poziția de vechi zei ai timpului și ai destinului, iar întreaga concepere a timpului și a evenimentelor temporale părăsește lumea de imagini a imaginației mitic-religioase pentru a trece la lumea conceptuală exactă a cunoașterii științifice.

5. Numărul mitic și sistemul „numerelor sacre”

Motivul numărului ni se prezintă, alături de spațiu și timp, drept al treilea mare motiv formal care domină construcția lumii mitice. Și în acest caz, pentru a înțelege ca atare funcția mitică a

¹¹¹ Kepler, *Apologia Tychonis contra Ursum*, Opera ed. Frisch, I, p. 247.

numărului, trebuie s-o deosebim clar de rolul și semnificația teoretică a lui. În sistemul cunoașterii teoretice, numărul reprezintă mijlocul de legătură prin excelență, care poate cuprinde chiar și cele mai eterogene conținuturi pentru a le aduce la unitatea conceptului. Datorită acestei dizolvări a oricărei multiplicități și diversități în unitatea științei, numărul apare aici ca expresia scopului teoretic principal și fundamental al înseși cunoașterii, ca expresie a „adevărului”. Acest caracter fundamental i-a fost atribuit încă de la prima lui definire din punct de vedere filosofic și științific. După cum se afirmă în fragmentele lui Philolaos, „natura numărului este promotoare a cunoașterii, conducătoare, didascalică pentru oricine, în orice domeniu al cunoașterii sau al aporiei. Căci niciun lucru nu ar fi clar, pentru nimeni, fie în sinea sa, fie în relație cu celelalte lucruri, dacă n-ar exista numărul și ființa sa [*toutou ousía*]. Or, acesta prin raportare armonizează cu senzația, potrivit cu structura sufletului, toate lucrurile, astfel încât le face cognoscibile și comensurabile, după natura *gnomon*-ului, pe măsură ce compune [prin corporalitate geometrică] și decompune raporturi, luate fiecare în parte, atât pentru obiectele nemărginite, cât și pentru cele care delimitează”¹¹². Adevărata forță logică a numărului rezidă în a reuni și a separa astfel, în a stabili limite și relații stabile. Sensibilul însuși, „materie” a percepției, este despuiat tot mai mult de natura lui sensibilă prin intermediul numărului și este turnat într-o formă intelectuală generală. Natura nemijlocită sensibilă a impresiei, caracterul ei vizual, auditiv, tactil etc., comparat cu „adevărata” natură a realului, nu mai apare decât ca o „calitate secundară” ale cărei surse și temei primar sunt de căutat în determinații cantitative pure, deci, în ultimă instanță, în raporturi pur numerice. Cunoașterea teoretică a naturii, în dezvoltarea ei modernă, a adus la desăvârșire acest ideal de cunoaștere în măsura în care a redus la numărul pur nu numai constituția specifică percepției sensibile, ci, nu mai puțin, natura specifică a formelor pure ale intuiției, natura spațiului și a

¹¹² Philolaos, fr. 11 (Diels 32, B 11), (tr. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, Partea a doua, pp. 90-91).

timpului¹¹³. Și, cum numărul servește aici propriu-zis drept mijloc intelectual pentru omogenizarea conținuturilor conștiinței, înclină și el tot mai mult să devină el însuși un simplu element omogen și uniform. Diferenții individuali numerici nu prezintă unii față de alții alte deosebiri decât cele care provin din poziția lor în sistemul global. Ei nu au altă existență, altă constituție și natură decât aceea care le este conferită de poziția lor, deci de relațiile lor din interiorul unui ansamblu ideal. Drept urmare, în interiorul acestui ansamblu, pot fi „definite”, adică pot fi constructiv produse, anumite numere care, fără a avea în mod direct drept corespondent vreun substrat sensibil ori intuitiv precis determinabil, sunt univoc caracterizate prin aceste relații – de exemplu, în cunoscuta explicație dată de Dedekind și care a devenit de atunci dominantă, numerele iraționale sunt considerate drept „tăieturi” în interiorul sistemului numerelor raționale (adică drept diviziuni complete care împart acest sistem în două clase, diviziuni efectuate după o regulă conceptuală bine determinată). Gândirea pură a matematicii nu poate concepe în principiu niciun număr „particular” oarecare, niciun individual numeric oarecare decât în această formă: numerele nu sunt pentru ea nimic altceva decât expresia unor relații conceptuale; structura închisă în sine și unitară „a” numărului și a regatului numerelor poate fi în genere arătată numai în cadrul totalității lor.

Numărul ni se prezintă însă cu un caracter cu totul diferit de îndată ce părăsim „modalitatea” gândirii și a cunoașterii teoretice pentru a examina configurarea pe care o cunoaște în alte domenii de formare spirituală. Deja studiul limbajului ne-a învățat că există o fază în formarea numărului în care fiecare număr particular, departe de a fi doar un element al unui sistem, poartă, dimpotrivă, o expresie în întregime individuală; în această fază, reprezentarea numărului nu are o valabilitate abstractă generală, ci își are permanent fundamentul în câte o intuiție concretă particulară de care nu poate fi desprinsă. La acest stadiu, nu există încă numere care să

¹¹³ Mai multe detalii în lucrarea mea: *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie*, Berlin, 1921, p. 119 sqq.

fie determinații universale, aplicabile oricărui conținut, nu există numere „în sine”. Dimpotrivă, înțelegerea și denumirea numărului pleacă de la ceva particular numărabil, de a cărui intuiție rămâne legat.¹ În consecință, grație diversității de conținut a ceea ce este numărabil și grație conținutului intuitiv particular și nuanței afective particulare care sunt legate de anumite mulțimi, diferitele numere apar și ele nu ca simple produse uniforme, ci ca multiplu diferențiate și, într-o anumită măsură, nuanțate în sine¹¹⁴. Această particulară nuanțare afectivă a numărului, precum și opoziția față de definiția lui pur conceptuală, abstract-logică, ies și mai clar și mai pregnant în evidență atunci când ne întoarcem spre domeniul reprezentării mitice. După cum am văzut, mitul nu cunoaște în general nimic *pur* ideal, orice identitate sau asemănare a unor conținuturi nu îi apare ca o simplă relație între ele, ci ca o legătură reală, care le reunește și le înlănțuie unele de altele – acest lucru este valabil, cu precădere, în privința determinării identității numerice. Ori de câte ori două mulțimi apar ca „numeric egale”, adică se dovedește că ele își corespund în mod univoc, termen la termen, mitul „explică” această posibilitate de corespondență, care în cunoaștere apare ca un raport pur ideal, printr-o comuniune obiectivă a „naturii” lor mitice. Lucrurile care poartă același număr devin, oricât de diferită le-ar fi înfățișarea sensibilă, „același lucru” din punct de vedere mitic: este vorba de o ființă *unică* care însă se ascunde și se voalează în forme fenomenale diverse. Forma de bază a „ipostazierii” mitice se manifestă într-un caz particular deosebit de important și caracteristic: în ridicarea numărului la rangul de existență independentă și forță autonomă¹¹⁵. Din aceasta rezultă, în plus, faptul că, la fel ca în cazul spațiului și a timpului, concepția mitică asupra numărului implică simultan un moment de generalitate și unul de particularizare. Aici numărul nu este niciodată simplu număr de ordine, simplă desemnare de poziție în interiorul unui sistem global cuprinzător, aici fiecare număr are propria lui esență, propria lui natură și

¹¹⁴ Vezi vol. I, p. 205 sqq.

¹¹⁵ Vezi mai sus, p. 85 sqq.

forță individuală¹¹⁶. Însă această natură individuală a lui este și generală în măsura în care poate impregna stările ontologice cele mai variate și cele mai eterogene din punctul de vedere al simplei percepții empirice, făcându-le astfel să participe unele la altele. Și în gândirea mitică numărul servește drept formă primară și fundamentală de relație – doar că această relație nu este considerată niciodată ca atare, ci apare ea însăși în maniera a ceva nemijlocit real și eficace, ca obiect mitic cu atribute și forțe proprii. În timp ce în gândirea logică numărul are o funcție universală, o semnificație universal valabilă, pentru gândirea mitică, el apare ca o „entitate” originară, care-și împarte esența și forța cu tot ceea ce subsumează.

Din aceasta rezultă totodată că evoluția pe care conceptul de număr o cunoaște în cele două sfere diferite ale gândirii teoretice și, respectiv, ale gândirii mitice, nu are loc în același sens. În ambele se poate, desigur, urmări extinderea progresivă a conceptului de număr spre sferele din ce în ce mai vaste ale simțirii, ale intuiției și ale gândirii, ajungând în cele din urmă să atragă în sfera lui de influență aproape întregul domeniu al conștiinței. Însă în cele două cazuri este vorba de scopuri total diferite și de atitudini spirituale radical diferite. În sistemul cunoașterii pure, numărul – la fel ca spațiul sau ca timpul – are drept finalitate privilegiată și esențială faptul de a trimite de la multiplicitatea concretă a fenomenelor înapoi la unitatea abstract-ideală a „temeiurilor” lor. Abia prin unitatea numărului, sensibilul devine intelectual și se poate concentra într-un cosmos închis, într-o constituție unitară pur intelectuală. Orice existență fenomenală este raportată la numere și exprimată prin ele, deoarece această raportare și reducere se dovedește a fi singura cale posibilă pentru a stabili între fenomene o *legitate* universală și univocă. Tot ceea ce cunoașterea și știința înțeleg prin numele de „natură”, este constituit în cele din urmă din elemente și determinații pur numerice, care servesc drept veritabili intermediari

¹¹⁶ Vezi în această privință mai cu seamă exemplele pe care le-a oferit Lévy-Bruhl (*Das Denken der Naturvölker*, p. 178 sqq.) pentru această „fizionomie individuală” atribuită diferitelor numere în cadrul gândirii mitice.

pentru a transforma orice existență pur contingentă în formă a gândirii, a necesității legii. Și în gândirea mitică, numărul ne apare ca un astfel de mijloc de spiritualizare, dar acest proces de spiritualizare ia altă direcție. Câtă vreme în gândirea științifică numărul apare ca instrumentul *întemeierii*, în gândirea mitică el se prezintă ca un vehicul al conferirii specific religioase de *sens*. În primul caz, el servește pentru a pregăti întreaga existență empirică în vederea intrării într-o lume de corelații și legi pur ideale; în celălalt caz, el este cel care atrage tot ceea ce există, întregul dat nemijlocit și tot ceea ce e pur „profan” în procesul mitic-religios al „*sacralizării*”. Căci, ceea ce ia parte într-o manieră oarecare la număr, ceea ce revelează în sine figura și forța unui anumit număr, acel lucru nu mai duce, în perspectiva conștiinței mitic-religioase, o simplă *existență* irelevantă, ci dobândește prin chiar aceasta o *semnificație* cu totul nouă. Nu numai numărul în general, ci și fiecare număr particular este aici învăluit, pentru a spune astfel, de propria aură magică care se transmite tuturor lucrurilor aflate în legătură cu el, chiar și celor care sunt, în aparență, cele mai indiferente. Această teamă plină de respect față de sacru, care înconjoară numărul poate fi resimțită până în sfera cea mai de jos a gândirii mitice, până în domeniul viziunii magice despre lume și al practicilor magice celor mai primitive: căci orice magie este în mare parte magie a numerelor. Chiar și în dezvoltarea științei teoretice, trecerea de la concepția magică la cea matematică asupra numărului s-a efectuat numai treptat. La fel cum astronomia are la origine astrologia, iar chimia alchimia, la fel aritmetica și algebra trimit în istoria gândirii umane înapoi la o formă magică mai veche a doctrinei numerelor, la o știință a *almakabala*¹¹⁷. Nu numai întemeietorii matematicii propriu-zis teoretice, pitagoreicii, stau într-o poziție mediană față de cele două viziuni asupra numărului; și în trecerea la modernitate, în epoca Renașterii, întâlnim aceleași forme spirituale hibride și intermediare. Alături de Fermat și Descartes, îi întâlnim pe Giordano Bruno

¹¹⁷ Vezi despre aceasta remarcile lui McGee, „Primitive Numbers”, *19th Annual Rep. of the Bur. of Ethnol.*, Washington, 1900, p. 825 sqq.

și pe Reuchlin, ale căror opere tratează despre forța miraculoasă de natură magic-mitică a numărului. Adesea ambele trăsături se reunesc la același individ: Cardanus ilustrează, de pildă, într-o manieră extrem de particulară și atractivă din punct de vedere istoric, dublul tip de gândire. Nu s-ar fi putut, desigur, ajunge în toate aceste cazuri la un asemenea amestec istoric între forme dacă acestea nu s-ar fi aflat din punct de vedere sistematic și din punctul de vedere al conținutului în concordanță în privința a cel puțin *unui* motiv caracteristic, a unei tendințe spirituale fundamentale. Deja numărul mitic se află la un punct spiritual de cotitură, el aspiră să se elibereze de constrângerea viziunii nemijlocite și înguste despre lume, viziunea sensibil materială, pentru a accede la o viziune globală liberă și universală. Însă noua universalitate care ia naștere în acel moment nu poate fi înțeleasă și privită de către spirit drept creație proprie, ea i se prezintă, din contră, ca o putere străină, demonică. Astfel, Philolaos caută încă „natura numărului și puterea lui” nu numai în operele și cuvintele oamenilor, nu numai în fiecare gen de facultate artistică și în muzică, ci în toate „lucrurile daimonice și divine”¹¹⁸, astfel încât numărul devine, la fel ca Eros la Platon, „marele intermediar” prin care se realizează comunicarea între ceea ce este pământesc și divin, între ceea ce este muritor și nemuritor, și prin care toate acestea se strâng în unitatea unei ordini cosmice.

Ar fi, desigur, o strădanie zadarnică să urmărim în mod special acest proces de divinizare și de sacralizare a numărului și să ne propunem să descoperim în detaliu motivele sale intelectuale și religioase. Căci, la prima vedere, aici pare să domnească exclusiv jocul liber al imaginației mitice care disprețuiește orice regulă fixă. După cum se pare, nu se mai pune problema principiului alegerii, a rațiunii pentru care numerele *singulare* au caracterul particular al

¹¹⁸ Întregul fragment este: „Ai putea distinge natura numărului și puterea sa efectivă nu numai în lucrurile daimonice și divine, dar totodată în operele sau cuvintele oamenilor, pretutindeni, precum și dacă ne-am gândi la toate lucrurile demiurgiei tehnice și la domeniul muzicii” – Philolaos, fr. 11 (Diels, 32 B 11), tr. rom. în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, Partea a doua, p. 91.

„sacralității”: căci orice număr, fără deosebire, poate deveni obiect al interpretării și venerării mitice. Dacă parcurgem seria numerelor elementare, întâlnim la tot pasul astfel de ipostaze mitic-religioase. Pentru „unu”, „doi” și „trei” găsim exemple ale acestei ipostaze nu numai în gândirea primitivilor, ci în toate marile religii culturale. Problema unității care iese din ea însăși, care devine „altul” și al doilea, pentru ca în cele din urmă să se reunească cu sine într-o a treia natură, această problemă aparține fondului spiritual comun autentic al umanității. Chiar dacă ea nu apare în această versiune pur intelectuală decât în *filosofia* speculativă a religiei, totuși răspândirea universală a ideii „Dumnezeului trinitar” este dovada faptului că trebuie să existe unele fundamente afective concrete și ultime la care ea să facă trimitere și din care să se nască mereu¹¹⁹. Primelor trei numere li se alătură „patru”, căruia îi vom arăta semnificația generală religioasă și cosmică pe care o are mai ales în religiile Americii de Nord¹²⁰. Aceeași demnitate îi revine, încă și mai mare măsură, numărului șapte, care, pornind de la cele mai vechi focare culturale ale umanității, din Mesopotamia, iradiază în toate direcțiile, dar pe care îl întâlnim în calitate de număr „sacru” specific și în locuri în care nu este dovedită și nici măcar probabilă vreo influență a religiei și culturii asiro-babiloniene¹²¹. În filosofia greacă, acest caracter mistic-religios fundamental îi este încă propriu; într-un fragment atribuit lui Philolaos, el este comparat cu Atena, fecioara fără mamă: „Este numărul șapte hegemon și conducător al tuturor lucrurilor, Dumnezeu, unul, cel ce ființează în veci statornic,

¹¹⁹ Faptul că ideea „trinității” se găsește la stadii foarte primitive ale evoluției religioase a fost subliniat de Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 118 sqq., care dă o explicație mult prea abstractă a acestui fapt, încercând să-l explice prin fapte de natură pur logică, prin forma și particularitatea „legilor fundamentale ale gândirii”. (În această privință, vezi și p. 213 sqq.).

¹²⁰ Vezi p. 210.

¹²¹ Pentru semnificația și răspândirea numărului șapte ca „număr sacru”, vezi mai ales articolul lui Franz Boll, „Hebdomas”, în *Reallexicon des klassischen Altertums* al lui Pauly-Wissowa, vol. VII, col. 2547 sqq. Vezi și Ferd. von Andrian, „Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker”, *Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien*, vol. XXXI, Wien, 1901.

nemișcat, mereu identic și egal cu sine, diferit de celelalte «numere»¹²². În Evul Mediu creștin, numărul șapte este considerat de către Sfinții Părinți drept numărul plenitudinii și al perfecțiunii, drept adevăratul număr universal și „absolut”: „*septenarius numerus est perfectionis*”¹²³. Dar, încă de timpuriu, el s-a aflat în această privință în rivalitate cu numărul nouă; în mitosul și cultul grecilor, ca, de altfel, și în cadrul reprezentărilor din credințele germanilor, alături de perioade hebdomadare apar cu precădere perioade și săptămâni de nouă zile¹²⁴. Dacă luăm în considerare, mai departe, faptul că acest caracter fundamental pe care îl au numerele „simple” se transmite, de la ele, și compuselor lor – că, de exemplu, nu numai trei, șapte, nouă, doisprezece, ci și numerele rezultate din ele au anumite forțe mitic-religioase – se dovedește, în cele din urmă, că există cu greu determinații numerice care să nu poată fi atrase în acest orizont intelectual și în acest proces de „sacralizare”. Instinctului mitic de creație i se deschide aici un spațiu de joc nelimitat în care el se poate manifesta liber, neconstrâns de nicio normă logică fixă și fără a ține seama de nicio lege a experienței „obiective”. Câtă vreme, pentru știință, numărul devine criteriul adevărului, condiție a oricărei cunoașteri strict „raționale” și pregătire în vederea ei, aici el imprimă tuturor lucrurilor care intră în sfera sa, tuturor celor ce sunt atinse și pătrunse de el, caracterul misterului, un mister a cărui profunzime nu mai poate fi sondată de rațiune.

Și totuși, ca și în alte domenii ale gândirii mitice, se poate descoperi și indica în desigurul aparent impenetrabil al doctrinei mitic-

¹²² Philolaos, fr. 20 (Diels, 32 B 20), tr. rom. în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, Partea a doua, pp. 95-96.

¹²³ Dovezi în această privință se găsesc la Jos. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, p. 76, și la Boll, *Die Lebensalter*, Leipzig, 1913, p. 24 sq.

¹²⁴ Vezi W.H. Roscher, „Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen” și „Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen” (*Abh. der Kl. Sächs. Ges. der Wiss.*, Philol.-histor. Kl., XXI, 4 și XXIV, 1). În privința religiilor germanice, vezi Karl Weinhold, „Die mystische Neunzahl bei den Deutschen”, *Abh. der Berlin. Akad. d. Wiss.*, 1897. În privința perioadelor din șapte și nouă zile în astrologie, vezi Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, pp. 458 sqq. și 476 sqq.

mistice a numerelor un parcurs spiritual bine determinat. Și aici, oricât de nelimitată este dominația înclinației spre simpla „asociație”, putem încă separa căile principale ale creației de cele secundare; și aici ies treptat în evidență anumite linii directoare tipice care determină procesul de sacralizare a numărului și, prin aceasta, sacralizarea lumii. Pentru descoperirea acestor linii directoare avem deja un punct de sprijin stabil dacă reconsiderăm evoluția pe care a cunoscut-o conceptul de număr în gândirea lingvistică. După cum s-a arătat în acel caz, orice încercare din partea spiritului de a înțelege și a denumi raporturile numerice trimite întotdeauna la un substrat concret-intuitiv, iar domeniile principale de care este legată conștiința numărului și a semnificației lui s-au dovedit a fi intuiția spațială, cea temporală și cea „personală”¹²⁵ – putem presupune și în evoluția doctrinelor mitice despre numere o organizare similară. Urmărind valoarea afectivă atașată fiecăruia dintre „numerele sacre” până la originea ei și încercând să descoperim adevăratele ei rădăcini, se dovedește aproape întotdeauna că ea se întemeiază pe natura sentimentelor mitice ale spațiului, timpului și eului. Cât privește spațiul, în viziunea mitică nu numai regiunile și direcțiile particulare ca atare sunt prevăzute cu un accent valoric religios bine determinat, ci și totalitatea acestor direcții, întregul în care ele sunt gândite ca reunite are atașat un astfel de accent valoric. Acolo unde se distinge între nord și sud, est și vest în calitate de „puncte cardinale” ale lumii, această distincție specifică obișnuiește să devină model și exemplu și pentru orice altă organizare a conținutului lumii și a cursului fenomenelor din lume. *Patru* devine atunci adevăratul „număr sacru”: căci în el se exprimă tocmai această conexiune a fiecărei ființe cu forma fundamentală a universului. Tot ceea ce prezintă realmente o organizare cuaternară – fie că aceasta se impune observației sensibile ca o „realitate” nemijlocit sigură, fie că ea e condiționată din punct de vedere pur ideal de o anumită manieră a „apercepției” mitice – apare prin aceasta ca fiind legat de la sine și ca prin legături magice interioare de anumite părți ale

¹²⁵ Vezi vol. I, p. 201 *sqq.*, 216 *sqq.*

spațiului. Pentru gândirea mitică, în acest caz nu are loc un *transfer* mediat, ci ea vede cu evidență intuitivă un lucru în celălalt – ea percepe în fiecare ansamblu particular de patru părți forma universală a cuaternității cosmosului. Numărul patru îndeplinește această funcție nu numai în majoritatea religiilor Americii de Nord¹²⁶, ci și în gândirea chineză. În sistemul chinez, fiecărei dintre cele patru direcții principale îi corespunde un anumit anotimp, o anumită culoare, un anumit element, o anumită specie de animale, un anumit organ al corpului omenesc etc., astfel încât, în cele din urmă, întreaga diversitate a existenței este împărțită într-o manieră oarecare pe baza acestei relații și apare, ca să spunem așa, fixată și instalată într-un anumit sector al intuiției¹²⁷. Regăsim această simbolistică a numărului patru la Cherokee unde, în mod similar, fiecăruia dintre cele patru puncte cardinale ale lumii îi este atribuit o anumită culoare, o anumită lucrare sau o anumită situație dependentă de noroc, cum ar fi victoria sau înfrângerea, boala sau moartea¹²⁸. Și stă în natura gândirii mitice ca ea să nu se mulțumească a sesiza ca atare toate aceste relații și atribuiri și a le considera într-un fel *in abstracto*, ea trebuie, pentru a se asigura cu adevărat de ele, să le adune într-o figură intuitivă și să le așeze în această formă în fața ei, în mod sensibil și plastic. Astfel, venerația numărului patru se reliefează în venerația formei crucii, atestată ca unul dintre cele mai vechi simboluri religioase. De la cea mai veche formă a crucii cu patru brațe, de la svastică, și până la speculația medievală care introduce în viziunea crucii întregul conținut al doctrinei credinței creștine, poate fi urmărită o direcție comună a gândirii religioase. Faptul că în Evul Mediu cele patru extremități ale crucii sunt identificate cu cele patru regiuni ale cerului sau ale lumii, și faptul

¹²⁶ Dovezi în această privință se găsesc la Buckland, „Four as Sacred Number”, *Journ. of the Anthropol. Instit. of Great Britain*, XXV, p. 96 sqq., și la McGee, *Primitive Numbers*, p. 834.

¹²⁷ Vezi de Groot, *Universismus*, p. 119; *The Religious System of China*, I, p. 316 sqq.; mai multe în studiul meu: „Begriffsform im mythischen Denken”, pp. 26 și 60 sq.

¹²⁸ Vezi Mooney, „Sacred Formula of the Cherokees”, 7th Ann. Rep. of the Bur. of Ethnology (Smithson. Inst.), p. 342.

că estul, vestul, nordul și sudul sunt puse în legătură cu anumite faze ale istoriei creștine a mântuirii reprezintă o renaștere a anumitor motive cosmic-religioase originare¹²⁹.

Plecând de la cultul direcțiilor cerului, se poate dezvolta apoi, la fel ca în cazul numărului patru, și o venerare a numerelor cinci și șapte: alături de cele patru direcții principale ale estului, vestului, sudului și nordului este socotit și „mijlocul” lumii, ca locul care îi revine tribului sau poporului drept sediu, iar, mai departe, susul și josul, zenitul și nadirul, primesc și ele o distincție mitic-religioasă particulară. Dintr-o astfel de organizare spațial-numerică ia naștere, la Zuñi de pildă, acea formă de „septuarhie”, care determină teoretic și practic întreaga lor imagine despre lume, atât din perspectivă intelectuală, cât și din perspectivă sociologică¹³⁰. Și în alte părți se poate observa cu claritate legătura dintre semnificația magic-mitică mai ales a *numărului șapte* și anumite fenomene și reprezentări cosmice fundamentale. Vedem aici, totodată, cât de inseparabil este sentimentul mitic al spațiului de cel al timpului și cum cele două constituie împreună punctul de plecare al concepției mitice a numărului. După cum s-a arătat deja, un caracter fundamental al sentimentului mitic al timpului îl constituie faptul că în acesta momentele „subiectivului” și „obiectivului” coexistă încă nediferențiate și se confundă unul cu altul. În acesta nu există decât acel „sentiment particular al fazelor”, acea sensibilitate pentru compartimentarea pur și simplu a fenomenului, fără a-l diviza totuși în două jumătăți diferite, într-un „interior” și un „exterior”. De aceea, timpul mitic este întotdeauna gândit simultan ca timp al proceselor naturale și ca timp al proceselor vieții omenеști: el este totodată timp cosmologic și biologic¹³¹. Acest dublu caracter se transmite și concepției mitice despre număr. Fiecare număr mitic trimite la o

¹²⁹ Mai multe în această privință vezi în capitolul „Symbolik der Himmelsrichtungen”, în Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, p. 87 sqq., (vezi mai sus, p. 141 sqq.). Despre semnificația și răspândirea svasticii, vezi mai ales Wilson, *The Swastika, the Earliest Known Symbol and its Migrations*, Washington, 1906.

¹³⁰ Vezi Cushing, „Outlines of Zuñi Creation Myths”, (vezi mai sus, p. 130).

¹³¹ Vezi mai sus, p. 149 sqq.

anumită sferă de intuiție concretă, în care el își are rădăcinile și din care își extrage permanent forța. Dar acest concret nu este niciodată *numai un simplu* lucru material: el este, dimpotrivă, plin de o viață interioară proprie care se desfășoară după ritmuri bine determinate. Această ritmicitate se extinde asupra oricărei deveniri particulare – oricât de diverse ar fi formele în care ea decurge și oricât de departe s-ar situa unele de altele punctele spațiului mitic în care ea se desfășoară. Această perioadă universală a fenomenelor cosmice se manifestă mai ales în *fazele lunii*. Luna apare peste tot – după cum lasă să se înțeleagă *denumirea* pe care ea o are în majoritatea limbilor indo-europene și în cadrul limbilor semitice și hamitice¹³² – ca fiind cea care divizează și „măsoară” cu adevărat timpul. Dar ea este chiar mai mult decât atât: căci orice devenire din natură și din existența umană nu îi este doar *subordonată* într-un fel oarecare, ci o are drept „origine”, drept fundament calitativ. Se știe, desigur, că această concepție mitică străveche s-a menținut până în teoriile biologice moderne și că, odată cu ea, și numărul șapte și-a redobândit semnificația universală de stăpân asupra oricărei vieți¹³³. Venerația numărului șapte nu apare ca fiind legată de cultul celor șapte planete decât relativ târziu, în timpul astrologiei greco-romane; perioadele și săptămânile de șapte zile nu prezintă la început o astfel de legătură, ci provin din divizarea în patru a lunii de 28 de zile, divizare naturală și care, pentru a ne exprima astfel, se oferă de la sine intuiției¹³⁴. Sacralizarea numărului șapte și conceperea lui drept „număr complet”, număr al „plenitudinii și al totalității” are drept

¹³² Despre denumirea lunii ca „măsurător” al timpului în limbile indo-europene și în Egipt, vezi W.H. Roscher, „Die ennead. u. hebdomadischen Fristen u. Wochen bei den ältesten Griechen”, p. 5; pentru limbile semitice, vezi Joh. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern u. im alten Testament*, Leipzig, 1907, p. 59 sqq.

¹³³ Vezi în această privință Wilhelm Fliess, *Der Ablauf des Lebens*, Wien, 1906, și Hermann Swoboda, *Das Siebenjahr. Untersuchungen über die zeitliche Gesetzmäßigkeit des Menschenlebens*, Wien u. Leipzig, 1917.

¹³⁴ Întregul material legat de această chestiune a fost reunit în articolul lui Boll, „Hebdomas”, în Pauly-Wissowa; vezi și Roscher, „Ennead. Fristen”, p. 71 sqq. și Hehn, *op. cit.*, p. 44 sqq.

fundament un domeniu de intuiție precis determinat, care nu devine totuși eficace decât abia atunci când *se lărgește progresiv*, extinzându-se în cele din urmă asupra a tot ceea ce este și se întâmplă, grație formei și naturii gândirii mitice „structurale”. În acest sens, în scrierea pseudo-hippocratică despre numărul șapte, de pildă, șaptele apare ca adevăratul număr structural al cosmosului: el acționează și se mișcă în cele șapte sfere ale universului, el determină numărul vânturilor, al anotimpurilor, al vârstelor vieții, el stă la baza dispoziției naturale a organelor corpului omenesc, ca și a distribuirii facultăților în sufletul omenesc¹³⁵. Credința în „forța vitală” a numărului șapte trece apoi din medicina greacă în medicina medievală și modernă: fiecare al șaptelea an apare aici ca un an „climacteric”, care aduce cu sine o schimbare decisivă în amestecul umorilor vitale, precum și în temperamentul corpului și al sufletului¹³⁶.

În cazurile considerate până acum, punctul de plecare și fundamentul procesului de sacralizare a anumitor numere s-a dovedit a fi întotdeauna un anumit domeniu obiectiv de intuiție, însă, dacă ne amintim fie și numai expresia lingvistică a raporturilor numerice, realizăm faptul că acest factor obiectiv nu este singurul determinant. Conștiința numărului nu se dezvoltă exclusiv prin percepția lucrurilor exterioare sau prin observarea cursurilor fenomenelor

¹³⁵ Mai multe în această privință în Roscher, „Die Hippokrat. Schrift von der Siebenzahl”, *Abh. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch.* XXVIII, 5, Leipzig, 1911, mai ales p. 43 sqq.

¹³⁶ Despre teoria „anului climacteric” în medicina antică și evoluția ei ulterioară, vezi Boll, *Die Lebensalter*, p. 29 sqq.; vezi și Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 526 sqq. În altă ordine de idei, particularul „sentiment mitic al fazelor”, care a fost recunoscut ca o componentă fundamentală a concepției mitice a timpului nu se rezumă la diviziunea vieții în perioade caracteristice, strict separate unele de altele, ci urcă cu această naștere deseori până înainte de naștere. Deja devenirea fătului este supusă acestei reguli ritmice care îl însoțește apoi pe om, după ce vine pe lume, de-a lungul întregii sale existențe. Venerarea pe care o cunoaște, de pildă, numărul 40, mai ales în cadrul religiilor semitice, pare să trimită la astfel de concepții despre dezvoltarea fătului în corpul mamei. Importanța acestui număr se bazează, după cum a arătat Roscher că ar fi cel mai probabil, pe faptul că durata sarcinii, stabilită la 280 de zile, este descompusă în șapte perioade egale, de câte 40 de zile, fiecareia atribuindu-i-se o funcție caracteristică în totalitatea procesului de devenire și maturizare a embrionului – vezi Roscher, „Die Zahl 40 im Glauben, Brauch u. Schriftum der Semiten”, *Abh. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch.*, XXVII, 4, Leipzig, 1909, p. 100 sqq.

externe – una dintre rădăcinile ei cele mai puternice constă în acele distincții fundamentale la care trimit existența subiectiv-personală și raportul dintre eu, tu și el. Limbajul arată prin exemplul dualului și trialului, ca și prin formele pluralului „inclusiv” și „exclusiv”, faptul că numărul doi și trei, în special, se raportează la aceste sfere care le determină, de altfel, și expresia¹³⁷. Și în domeniul gândirii mitice putem face constatări analogice. În lucrarea sa despre trinitate, care încearcă să întemeieze o doctrină mitologică a numerelor, Usener a susținut ideea că există două grupe de numere tipice, dintre care una își are originea în aprehensiunea și organizarea timpului, în timp ce cealaltă, căreia îi aparțin în mod particular numerele doi și trei, trimite la o origine diferită. În continuare, el consideră întemeiate sacralitatea numărului trei și caracterul lui mistic specific prin faptul că numărul trei constituia în vremurile culturii primitive sfârșitul seriei numerelor, fiind astfel expresia perfecțiunii, a totalității absolute pur și simplu. Însă, împotriva acestei teorii, care admite între noțiunea de trinitate și cea de infinitate o legătură, în ultimă instanță, pur intelectuală și speculativă, se ridică, fie și numai din punct de vedere etnologic, obiecții grave¹³⁸. Însă distincția dintre cele două grupe diferite de numere „sacre” care trimit la surse spiritual-religioase diferite nu rămâne mai puțin valabilă. În ceea ce privește în mod particular numărul trei, istoria reprezentărilor fundamentale religioase indică faptul că semnificația pur „inteligibilă” pe care o dobândește aproape peste tot în *speculația* religioasă dezvoltată nu reprezintă decât un rezultat tardiv și mediat care a luat naștere dintr-o atitudine de altă natură, naivă într-o anumită măsură. În timp ce *filosofia* religiei se adâncește în misterele triplei unități divine și determină această unitate prin triada Tatălui, Fiului și Spiritului, *istoria* religiei ne învață că însăși această triadă era în mod original concepută și resimțită extrem de concret: în ea își găsesc expresie „forme naturale bine determinate ale vieții umane”. Deseori, în spatele trinității speculative

¹³⁷ Vezi vol. I, p. 216 sqq.

¹³⁸ Vezi Usener, „Dreiheit” (apărută mai întâi în *Rheinisches Museum*, N. F., vol. LVII); pentru critica etnologică a teoriei lui Usener vezi, de pildă, Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, p. 180 sqq.

a Tatălui, Fiului și Spiritului, se poate întrezări încă, ca printr-o țesătură, subțire, trinitatea naturală a tatălui, mamei și copilului. Această viziune fundamentală este clar perceptibilă mai ales în configurația pe care trinitatea divină o are în cadrul religiilor semitice¹³⁹. Toate aceste exemple confirmă acea magie particulară a numărului care îl face să apară ca o putere fundamentală în regatul spiritului și în structura conștiinței de sine a omenirii. El se dovedește un mijloc de legătură care permite potrivirea diferitelor facultăți de bază ale conștiinței într-un ansamblu care strânge într-o unitate sferile senzației, intuiției și sentimentului. Numărului îi revine aici funcția pe care pitagoreicii o atribuiau armoniei. El este „unitate a elementelor ce rezultă din multiple combinații și un consens al sensurilor divergente” (ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις – Philolaos, fr. 10)¹⁴⁰. El acționează ca o legătură magică care nu subsumează lucrurile, ci, mai degrabă, „le aduce la unison în interiorul sufletului”.

¹³⁹ Dovezile în această privință au fost reunite în monografia lui Ditlef Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, vol. I: „Die drei göttlichen Personen”, Kopenhagen, 1922.

¹⁴⁰ Tr. rom. în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, Partea a doua, p. 90.

SECȚIUNEA A TREIA MITUL CA FORMĂ DE VIAȚĂ

DESCOPERIREA ȘI DETERMINAREA REALITĂȚII SUBIECTIVE ÎN CONȘTIINȚA MITICĂ

Capitolul I *Eul și sufletul*

Nu am putea vorbi de *descoperirea* realității subiective în mit dacă viziunea general răspândită conform căreia conceptul de eu și cel de suflet constituie *începutul* oricărei gândiri mitice ar fi îndreptățită. Din momentul în care Tylor a susținut, în opera sa fundamentală, această teorie a originii „animiste” a formării miturilor, ea pare să se fi confirmat tot mai mult ca un nucleu empiric cert și ca directivă empirică a cercetării miturilor. Studiul etno-psihologic al lui Wundt este în întregime fondat pe această concepție; iar, în acest studiu, toate conceptele și reprezentările mitice sunt considerate în principiu doar ca variante ale reprezentării sufletului, care ar constitui nu atât un *scop* determinat, cât *premise* dată a acestei concepții mitice despre lume. Însăși reacția împotriva acestei viziuni, introdusă de așa-numitele teorii „preanimiste”, nu a încercat decât să adauge stării *de fapt* a lumii mitice câteva trăsături noi, neobservate de către interpretarea animistă, fără a se atinge însă de *principiul* explicației ca atare. Căci, deși aici, la nivelul anumitor straturi originare ale gândirii și reprezentării mitice, mai ales în cazul celor mai primitive rituri magice, conceptele de suflet și de

personalitate nu sunt considerate drept condiții necesare și drept elemente propriu-zis constitutive, totuși, este recunoscută în general importanța acestor concepte pentru conținutul și formele gândirii mitice care se ridică peste acest strat originar. În consecință, mitul nu ar fi – chiar și ținând seama de modificările preanimiste ale teoriei lui Tylor în ceea ce privește structura și funcția sa globală – decât o încercare de a resorbi într-o anumită măsură lumea „obiectivă” în cea „subiectivă” și de a o interpreta conform categoriilor celei din urmă.

Însă această ipoteză, necontestată în esență de către etnologie și etno-psihologie, se confruntă cu grave dificultăți de îndată ce o examinăm în contextul problemei noastre generale. Căci este suficient să privim dezvoltarea fiecărei forme simbolice pentru a ne da seama că rolul lor esențial nu constă în a reproduce lumea exterioară în cea interioară ori de a proiecta pur și simplu spre exterior o lume internă gata formată. Dimpotrivă, abia în aceste forme și prin intermediul lor cele două elemente ale „interiorului” și „exteriorului”, ale „eului” și „realității”, ajung să-și primească definiția și să se delimiteze reciproc. Dacă fiecare dintre aceste forme cuprinde în sine o „confruntare” spirituală între eu și realitate, aceasta nu înseamnă în niciun caz că eul și realitatea trebuie considerate ca mărimi deja date, ca „jumătăți” încheiate ale ființei care ar subzista prin ele însele și care au fost reunite abia ulterior într-un întreg. Rolul hotărâtor al fiecărei forme simbolice constă, mai degrabă, în faptul că, *neavând* în prealabil stabilită odată pentru totdeauna granița dintre eu și realitate, *pune* ea însăși această graniță – iar fiecare formă fundamentală o pune *in mod diferit*. Deja aceste considerații sistematice generale ne permit să presupunem că și mitul pornește la fel de puțin de la un concept încheiat de eu și suflet, pe cât de puțin pornește de la o imagine încheiată despre ființa și fenomenele obiective, el trebuind, dimpotrivă, să le dobândească și să le construiască din sine¹. Și, într-adevăr, confirmarea generală a acestei supoziții este furnizată de fenomenologia conștiinței mitice. Pe măsură

¹ Vezi vol. I, p. 31 *sqq.*

ce extindem cadrul acestei fenomenologii și încercăm să pătrundem tot mai adânc în straturile ei originare și primare, reiese tot mai clar faptul că pentru mit conceptul de suflet nu este un șablon fix și încheiat în care el ar introduce cu forța tot ceea ce cuprinde, ci că, pentru el, acesta reprezintă mai degrabă un element fluid și maleabil, capabil de a se modifica și modela care, atunci când este folosit, se modifică chiar sub mâinile sale, pentru a ne exprima astfel. *Metafizica*, „psihologia rațională”, operează cu conceptul de suflet înțelegându-l ca pe ceva dat, considerându-l o „substanță” cu „proprietăți” determinate și nesusceptibile de schimbare. În schimb, conștiința mitică adoptă în această privință exact atitudinea opusă. Niciuna dintre proprietățile și particularitățile pe care metafizica obișnuiește să le considere drept caracteristici analitice ale conceptului de „suflet”, unitatea lui, indivizibilitatea lui, imaterialitatea, precum și imortalitatea lui nu apar, din punctul de vedere al conștiinței mitice, de la început ca legate în mod necesar de acest concept al sufletului. Ele nu desemnează decât anumite momente care nu urmează să fie dobândite decât treptat în procesul reprezentării și gândirii mitice și a căror achiziție cunoaște mai multe faze diferite. În acest sens, conceptul de suflet poate să fie desemnat, la fel de justificat, atât ca sfârșit, cât și ca început al gândirii mitice. Conținutul acestui concept și întinderea lui spirituală constau tocmai în faptul că el este totodată început și sfârșit. El ne conduce printr-o evoluție constantă și prin coerența neîntreruptă a formelor sale de la o extremă a conștiinței mitice la cealaltă: el apare ca ceea ce este în chipul cel mai nemijlocit și, totodată, ca ceea ce este în chipul cel mai mijlocit. La începuturile gândirii mitice, „sufletul” poate să apară ca un lucru atât de familiar și atât de la îndemână precum numai o existență fizică oarecare poate fi. Însă în acest ceva de natura unui lucru are loc o schimbare care îi conferă un conținut tot mai bogat de semnificație spirituală, până când, în cele din urmă, sufletul devine „principiul” propriu spiritualității. Emergența noii categorii a eului, a ideii de „persoană” și de personalitate din categoria mitică a „sufletului” nu are loc în mod direct, ci prin

diferite ocolișuri: dar tocmai prin piedicile pe care această idee le are de surmontat, se relevă pe deplin conținutul ei.

În acest proces nu este vorba, desigur, de un simplu proces reflexiv, de un rezultat dobândit prin *contemplare* pură. Pentru om, centrul de la care pornește organizarea spirituală a realității este constituit nu de reflecția pură, ci de acțiune. La nivelul ei încep mai întâi să se diferențieze sferele obiectivului și ale subiectivului, lumea eului începe să se separe de lumea lucrurilor. Pe măsură ce conștiința acțiunii evoluează tot mai mult, această separare se conturează tot mai pregnant, iar granița dintre „eu” și „non-eu” apare cu tot mai mare claritate. Lumea *reprezentării* mitice apare și ea, în consecință, ca fiind strâns legată de *lumea acțiunii*, iar aceasta chiar în formele ei primare și cele mai nemijlocite. În aceasta rezidă esența viziunii magice despre lume, care este în întregime impregnată de această atmosferă a acțiunii, și care nu este ea însăși altceva decât traducerea și transpunerea lumii afectelor și instinctelor subiective într-o existență sensibil-obiectivă. Prima forță cu care omul, în calitate de ființă separată și autonomă, se opune lucrurilor este forța *dorinței*. În dorință, omul nu acceptă ca atare lumea, realitatea lucrurilor, ci o construiește pentru el însuși. Prin dorință este trezită cea dintâi conștiință primară a capacității de a modela ființa, iar, datorită faptului că această conștiință impregnează întreaga intuiție, atât cea „internă”, cât și cea „externă”, întreaga ființă îi apare pur și simplu ca supusă. Nu există aici o existență și niciun fenomen care să nu se supună în cele din urmă „omnipotenței gândirii”² și omnipotenței dorinței. Astfel, în viziunea magică despre lume, eul exercită asupra realității o dominație aproape nelimitată, el absoarbe în sine orice realitate. Dar chiar această unificare nemijlocită conține în sine o dialectică proprie prin care raportul originar se inversează. Sentimentul de sine potențat al eului, care pare să se

² Această expresie de „omnipotență a gândirii” a fost utilizată pentru prima dată de Freud pentru a caracteriza viziunea magică despre lume; la expunerea lui fac și eu aici trimitere – vezi *Totem und Tabu*, partea a treia: „Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken”, ediția a doua, Wien, 1920, p. 100 sqq.

manifeste în viziunea magică despre lume, dă, pe de altă parte, de înțeles că încă nu s-a ajuns aici la un sine adevărat. Eul încearcă cu ajutorul omnipotenței voinței să cuprindă toate lucrurile și să le supună: dar chiar această încercare dovedește că el este încă pe deplin dominat și „posedat” de ele. Chiar și pretinsa lui acțiune devine acum pentru el o sursă de suferință: până și puterile lui ideale, cum ar fi puterea cuvântului și a limbajului, sunt văzute aici sub forma unor ființe demonice, sunt proiectate în exterior ca ceva străin eului. Prin urmare, *expresia* eului dobândită aici, primul concept magic-mitic de „suflet”, rămâne în întregime prizoniera acestei viziuni. Și sufletul apare ca o putere demonică care determină și posedă corpul omului din exterior – iar, prin aceasta, pe el însuși în totalitatea funcțiilor sale vitale. Intensitatea crescută a sentimentului eului și hipertrofia acțiunii care rezultă din ea nu produc deci decât o aparență de acțiune. Căci orice *libertate* adevărată de acțiune presupune o constrângere internă și cere să recunoaștem anumite limite obiective ale acțiunii. Eul nu ajunge la sine decât dacă își impune aceste limite și dacă restrânge succesiv cauzalitatea necondiționată pe care și-o atribuia inițial în raport cu lumea lucrurilor. Abia faptul că afectul și voința nu mai încearcă să cuprindă nemijlocit obiectul dorit și să-l tragă în sfera lor și faptul că între dorința pură și țelul ei se interpun tot mai mulți termeni intermediari ce sunt tot mai clar sesizați, fac ca obiectele, pe de o parte, și eul, pe de altă parte, să dobândească propria valoare autonomă: ambele dobândesc certitudine abia prin această formă de mediere.

Acolo unde, dimpotrivă, această mediere lipsește, însăși reprezentarea acțiunii prezintă o indiferență caracteristică. Orice ființă și fenomen apar ca impregnate, atât în totalitate, cât și în detaliu, cu efecte magic-mitice: însă în viziunea asupra acțiunii nu este încă efectuată nicio separare între factorii principal diferiți ai acțiunii și nicio deosebire între „material” și „spiritual”, „fizic” și „psihic”. Există numai o singură sferă nedivizată de acțiune în interiorul căreia are loc o trecere constantă, un schimb permanent între cele două domenii pe care noi obișnuim să le separăm, între lumea

„sufletului” și lumea „materiei”. Tocmai acolo, unde reprezentarea acțiunii devine, în cadrul noțiunii de lume și a „explicației lumii”, o categorie generală atotcuprinzătoare, această lipsă de separare din interiorul ei apare cu cea mai mare claritate. În *mana* polinezienilor, în *manitu* al triburilor Algonkin din America de Nord, în *orenda* al irochezilor etc., drept element fundamental comun poate fi reliefat numai conceptul și intuiția *simplei eficacități*, o eficacitate potențată, care depășește toate limitele pur „naturale”, fără ca în interiorul acesteia să se ajungă la vreo delimitare între diferitele puteri ale acțiunii, ori între felurile și formele ei. *Mana* este atribuită la fel de bine și în aceeași manieră simplelor lucruri, ca și anumitor persoane, la fel de bine „spiritualului”, ca și „materialului”, celor „însuflețite” și celor „neînsuflețite”. De aceea, atunci când atât susținătorii animismului pur, cât și adversarii lor „pre-animiști” au adus în sprijinul concepțiilor lor aceeași reprezentare *mana*, lor li s-a obiectat, pe bună dreptate, că termenul *mana* „nu este în sine nici o expresie pre-animistă, nici una animistă, fiind perfect neutră în raport cu aceste teorii”. *Mana* este ceva plin de putere, eficace, productiv, fără ca în această eficacitate să intre determinarea specifică a conștiinței, a „sufletescului” sau a „personalului” în sens strict³. Și în alte părți se dovedește că acuratețea, claritatea și precizia existenței subiectiv-personale descrește pe măsură ce regresăm spre stadiile „tot mai primitive” ale gândirii mitice. Gândirea primitivă este caracterizată tocmai de fluiditatea și instabilitatea pe care intuiția și conceptul existenței personale o au încă în ea. Inițial, în cadrul acestei gândiri, nu există niciun „suflet” ca „substanță” autonomă, unitară și separată de corporal, sufletul nefiind altceva decât însăși viața care este immanentă corpului și necesar legată de el. În conformitate cu natura gândirii mitice „complexe”, această imanență

³ Vezi în această privință informațiile mai detaliate ale lui Fr. Rudolf Lehmann, *Mana*, pp. 35, 54, 76, *ed passim* (vezi mai sus, p. 90). Hewitt a arătat clar că și *orenda* al irochezilor este numai o expresie pentru „putere în general”, fără ca aceasta să fie definită deja ca forță „psihică” și nici măcar ca „forță vitală” („as a synonym of some biotic or psychic faculty”), vezi „Orenda and a Definition of Religion”, *Americ. Anthropol.*, N. S. IV, p. 44 sq.

nu prezintă nici măcar din punct de vedere spațial vreo determinare și delimitare clară. Așa cum viața ca întreg nedivizat locuiește în totalitatea corpului, la fel este ea prezentă și în fiecare dintre părțile lui. Nu numai anumite organe vitale importante, cum ar fi inima, diafragma, rinichii, sunt considerate, în acest sens, ca „sediu” al vieții, ci orice parte componentă a corpului, indiferent care, chiar și una care nu se mai află cu totalitatea corpului în nicio legătură „organică”, poate fi încă gândită ca purtătoare a vieții inerente acestuia. Chiar saliva unui om, excrementele și unghiile sale, precum și părul lui tăiat, sunt și rămân în acest sens purtătoare ale vieții și sufletului⁴: fiecare acțiune exercitată asupra lor atinge și pune în pericol în mod direct totalitatea vieții. Vedem aici, încă o dată, cum se răstoarnă situația, iar „sufletul”, căruia aparent i se acordă puterea totală asupra existenței fizice și asupra evenimentelor, nu face prin aceasta, în realitate, decât să rămână cu atât mai mult captiv în existența materială și supus destinului său. Această conexiune dintre suflet și corp nu poate fi dizolvată nici chiar de fenomenul *morții*. Moartea, așa cum este concepută în gândirea mitică originară nu înseamnă în niciun caz o separare netă, o „despărțire” a sufletului de corp. Am arătat deja că o astfel de frontieră care pune în opoziție *condițiile* sub care se află viața și moartea vine în contradicție cu modul mitic de gândire și că, pentru mit, granița dintre ele rămâne în întregime fluidă⁵. Astfel, pentru el, moartea nu este nicidecum o aneantizare a existenței, ci trecere într-o altă formă de existență, care ea însăși nu poate fi gândită, la nivelul straturilor originare și primare ale gândirii mitice, decât într-o manieră absolut concretă și sensibilă. Și mortul „există” încă, iar această existență nu poate fi sesizată și descrisă altfel decât fizic. Chiar dacă el, în comparație cu cel care este viu, nu apare decât ca o umbră fără vlagă, totuși această umbră dispune încă de realitate deplină, iar mortul este asemenea celui viu nu numai în privința înfățișării și a trăsăturilor, ci și în privința nevoilor lui sensibile și fizice. Astfel,

⁴ Mai multe detalii de pildă la Preuß, „Ursprung der Religion und Kunst”, *Globus*, 86, p. 355 sqq. (vezi mai sus, p. 97 sqq.).

⁵ Vezi mai sus, p. 61 sqq.

în *Iliada*, umbra lui Patroclu îi apare lui Ahile „Tot ca acela la stat, și la chipu-i frumos tot asemeni,/ Cum și la glas, și pe sine cu-aceleași frumoase veștminte”⁶. Iar pe monumentele egiptene, *ka* a omului, care îi supraviețuiește acestuia după moarte, este reprezentat ca dublura lui fizică care îi seamănă până la confuzie⁷. Deci, chiar dacă, pe de o parte, în calitate de „imagini”, de *eidolon*, sufletul pare să se fi lepădat în mare parte de ceea ce este material, și pare să fie țesut dintr-o stofă mult mai fină și mai delicată decât lumea lucrurilor materiale, totuși, pe de altă parte, din punctul de vedere al gândirii mitice, imaginea nu este niciodată ceva pur ideal, ea dispunând, dimpotrivă, de o anumită existență reală și de puteri reale de acțiune⁸. Și „umbra” posedă deci încă un fel de realitate și înfățișare fizică. Conform reprezentării huronilor, sufletul are cap și corp, brațe și picioare, pe scurt, el este în toate copia exactă a corpului „real” și a structurii acestuia. Deseori, în reprezentarea sufletului sunt păstrate ca într-o imagine în miniatură toate raporturile corporale vizibile, doar că înghesuite într-un spațiu mai mic. Când, la malaezieni, sufletul este gândit sub forma unui omuleț care sălășluiește în interiorul corpului, această reprezentare sensibil-naivă se conservă uneori până la nivelul la care a fost făcută trecerea la o concepție total diferită despre eu, una pur spirituală. În mijlocul speculațiilor *Upanișadelor* despre esența pură a sinelui, a lui *ātman*, revine încă o dată descrierea sufletului ca bărbatul de mărimea unui deget, Purușa: „De mărimea unui țol, Purușa trăiește în mijlocul corpului, stăpân al trecutului și al viitorului; cine îl cunoaște nu se mai teme”⁹. În toate aceste exemple se manifestă aceeași năzuință de a transpune sufletul ca imagine și umbră într-o altă *dimensiune*

⁶ Homer, *Iliada*, Cântul 23, vv. 66-67, (tr. rom. de Dan Slușanschi, Editura Paideia, București, 1998, p. 455 – n.t.).

⁷ Vezi de pildă basorelieful din templul din Luxor, reprodus de către Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, London, 1911, II, p. 119. Vezi și Erman, *Die ägyptische Religion*, ediția a doua, p. 102.

⁸ Vezi mai sus, p. 69 sqq.

⁹ „Kathaka Upanishad”, IV, 12 (tr. germ. de von Deussen, *Geheimlehre des Veda*, p. 162); pentru materialul etnologic, vezi mai ales Frazer, *Golden Bough*, ediția a treia, II, 27, p. 80 sqq.

a ființei, ca să spunem așa, dar, pe de altă parte, tocmai pentru că este imagine și umbră, el nu posedă nicio trăsătură proprie și independentă, tot ceea ce el este și are nefiind decât luarea în feudă a determinațiilor materiale ale corpului. Chiar și forma de viață care-i este atribuită dincolo de existența corpului nu înseamnă altceva decât simpla prelungire a modului său de existență sensibil-pământească. Sufletul rămâne cu întreaga lui ființă, cu toate înclinațiile și nevoile lui, orientat și legat de lumea materială. El are nevoie pentru supraviețuirea și prosperitatea lui de avuția lui fizică care îi este dată sub forma hranei și băuturii, a vestimentelor și ustensilelor, a podoabelor și obiectelor de uz caznic. Dacă în formele târzii ale cultului sufletelor, astfel de daruri sunt deseori pur simbolice¹⁰, la origine ele sunt gândite fără îndoială ca reale și menite uzului real al mortului. Și în această privință, lumea de „dincolo” apare cu precădere ca o simplă dedublare, ca simplul duplicat sensibil al lumii „de aici”. Și chiar când se încearcă diferențierea lor prin accentuarea clară și descrierea pe larg a opozițiilor dintre conținuturile lor, totuși, însăși această înfățișare prin contrast nu dovedește în mai mică măsură decât cea prin asemănare, faptul că „dincolo” și „dincoace” nu sunt aici considerate decât ca laturi diferite ale uneia și aceleiași forme de existență sensibilă și omogenă în sine¹¹. Și ordinea *socială* a lumii de aici își găsește simpla continuare în ordinea regatului morților: fiecare ocupă în regatul spiritelor același rang și exercită aceeași meserie și aceeași funcție ca și cea care i-a

¹⁰ Astfel, în China, de pildă, în cadrul sărbătorilor morților, alături de haine reale sunt arse mari cantități de veșminte de hârtie sau copii de hârtie ale veșmintelor, pentru a le trimite astfel mortului aflat dincolo. Vezi de Groot, *The Religious System of China*, II, p. 474 sqq.

¹¹ Religia populației Batak din Sumatra și reprezentarea acesteia despre regatul morților poate servi în această privință drept exemplu caracteristic. Această reprezentare este descrisă astfel de către Warneck: „Felul de a fi al spiritelor defuncților – *begu* – este exact invers decât cel al celor vii. Atunci când coboară scările, ei se cațără cu capul înainte. Când mai mulți cară o povară, ei privesc înainte, dar merg înapoi. Ei fac și ei negoț, dar numai noaptea. Și întrunirile lor și întreaga lor activitate are loc numai noaptea” etc. Warneck, *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels*, Göttingen, 1909, p. 74.

revenit în existența pământească¹². Astfel, chiar atunci când mitul pare să depășească și să „transceandă” în principiu lumea existenței sensibil-empirice nemijlocit date, el rămâne încă strâns atașat de această lume. În textele egiptene, conservarea și dăinuirea sufletului apar ca fiind legate de redobândirea de către suflet, prin apel la mijloace magice, a uzului diferitelor lui funcții și organe sensibile. În aceste texte găsim descrise și prescrise în detaliu ceremoniile „deschiderii gurii”, a urechii, a nasului, ș.a.m.d., prin care mortul trebuie să reentre în posesia simțirii, în posesia văzului și auzului, a mirosului și a gustului¹³. Despre aceste prescripții s-a susținut că nu ar fi vorba în cazul lor de cultivarea unei reprezentări despre regatul morților, cât mai degrabă de un aprig protest chiar împotriva acestei reprezentări¹⁴. Astfel, în inscripțiile funerare egiptene, decedatul este desemnat întotdeauna, cu insistență, drept „cel viu” – iar, în China, se vorbește despre sicrie ca despre „sicrie vii” și despre corpurile morților ca despre „cadavre puse de vii în sicrie”¹⁵.

¹² Această reprezentare își găsește reliefa cea mai clară mai ales în China și Egipt; vezi de Groot, *The Religious System of China*, I, p. 348 sqq., și Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, p. 49 sqq. După textele *Cărții morților* egiptene, defunctul își conservă uzul membrilor, se hrănește cu hrana pe care i-o pregătesc zeii înșiși, el posedă moșii și câmpuri pe care le cultivă el însuși. Și Ovidiu descrie într-un pasaj celebru cum se perindă umbrele, fără sânge, lipsite de corp și oase; unele se adună în forum, altele merg după treburile lor, fiecare imitând forma vieții sale anterioare. (*Metamorph.* IV, 443 sqq.). Noile cercetări aprofundate privind acest subiect au arătat, de altfel, cât de apropiată era credința despre morți a romanilor de credința „primitivilor”, nu numai în privința unor astfel de trăsături particulare, ci chiar în privința concepției generale care-i servește drept bază: vezi Walter F. Otto, *Die Manen*, Berlin, 1923, și Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New Haven, 1922, pp. 3 sqq. și 45 sqq. *ed passim*.

¹³ Vezi în această chestiune Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I, pp. 74 și 101 sqq., *ed passim*.

¹⁴ Astfel, Breasted (*op. cit.*, p. 91) remarcă în legătură cu cele mai vechi texte ale piramidelor: „The chief and dominant note throughout is insistent, even passionate, protest against death. They may be said to be record of humanity's earliest supreme revolt against the great darkness and silence from which none returns. The word death never occurs in the Pyramid Texts except in the negative or applied to a foe. Over and over again we hear the indomitable assurance that the dead lives” (în engl. în orig.).

¹⁵ Vezi de Groot, *op. cit.*, III, p. 924, *ed passim*.

Așadar, la acest nivel, eul omului, unitatea conștiinței lui de sine, precum și a sentimentului despre sine însuși, nu este în niciun caz constituită grație „sufletului”, ca un „principiu” autonom, separat de corp. Atâta vreme cât omul trăiește, cât este prezent în corporalitatea lui concretă și în puterea lui sensibilă de a acționa, sinele și personalitatea lui sunt cuprinse în *totalitatea* acestei existențe a sa. Existența lui materială, funcțiile și capacitățile lui „psihice”, simțirea, percepția și voința lui constituie un unic întreg indivizibil și nediferențiat în sine. În consecință, chiar și după ce separarea între cele două sfere pare să fi avut loc în mod evident și vizibil, după ce viața, simțirea și percepția au părăsit corpul, „sinele” omului rămâne, pentru a spune astfel, împărțit între cele două elemente care constituiau cândva acest întreg. La Homer, după ce *psychê* a părăsit omul, omul *însuși*, cadavrul lui adică, rămâne să fie devorat de câini; însă, pe lângă aceasta, întâlnim la el și cealaltă concepție și expresie lingvistică conform căreia tocmai acest „sine” al lui continuă să existe ca umbră și fantomă în împărăția lui Hades. Și textele vedice prezintă aceeași ezitare caracteristică: ba corpul mortului, ba sufletul lui este considerat adevăratul „el însuși”, purtătorul personalității lui¹⁶. Legat de forme de existență diverse, însă la fel de reale, acel „el însuși” nu-și poate etala încă unitatea lui pur ideală, funcțională¹⁷.

¹⁶ Mai multe în această privință se găsesc la Oldenberg, *Religion des Veda*, ediția a doua, pp. 585 sq. și 530, nota 2; de comparat cu Rohde, *Psyche*, ediția a doua, I, p. 5 sqq.

¹⁷ Gândirea mitică se scandalizează cu atât mai puțin de acest caracter dual al „sine-lui” omului, împărțit între cadavru și sufletul fantomatic, cu cât în privința conceptului mitic de personalitate, care are un caracter fluctuant și nedeterminat, ea admite chiar în timpul vieții o diviziune analogică. Astfel, unul și același om poate să se afle simultan în diferite corpuri și să considere că-i „aparțin”. În sistemele totemice ale aborigenilor din Australia întâlnim, de pildă, ideea că anumite obiecte din lemn sau piatră, așa-numitele *tjurunga*, în care s-au preschimbat corpurile strămoșilor-totem, stau într-un astfel de raport de „apartenență” cu omul căruia îi revine totemul respectiv. „Raportul dintre om și *tjurunga*” – relatează Strechlow – „este exprimat de propoziția: *nana unta mburka nama* – «acesta (adică *tjurunga*) ești tu, corpule». Fiecare om are deci două corpuri, unul din carne și sânge și unul din piatră

Prin urmare, câtă vreme în formarea și elaborarea teoretică a conceptului de suflet unitatea și simplitatea sufletului reprezintă tocmai caracteristica lui esențială și propriu-zis constitutivă, pentru mit, în mod original, este valabil exact contrariul. Dar chiar și în cadrul istoriei gândirii speculative se poate vedea că această unitate și simplitate nu este dobândită și asigurată decât treptat: chiar și la Platon, motivul logic-metafizic al unității, ἐν τῷ ψυχῆς, trebuie încă să se afirme și să se impună în fața motivului contrar al multiplicității „părților sufletului”. În mit însă, nu numai în formele lui elementare, ci adeseori chiar și în formele sale relativ avansate, motivul multiplicării sufletului este de departe preponderent în raport cu cel al unității sufletului. După Ellis, negrii Tshi admit două suflete, după Mary Kingsley, cei din Africa de Vest patru, după Skeat, malaezienii șapte suflete independente unul de altul. La Yoruba, fiecare individ posedă trei suflete: unul în cap, unul în stomac și unul în degetul mare de la picior¹⁸. Această reprezentare își poate găsi însă și o formă de exprimare mult mai subtilă, una aproape intelectual diferențiată și sistematizată. Această diferențiere sistematică a diferitelor suflete și a funcțiilor lor pare să fie cel mai bine configurată în religia egipteană. Alături de elementele care constituie corpul, carnea, oasele, sângele și mușchii, aceasta admite și alte elemente mai fine, dar gândite și ele încă material, din care sunt construite diferitele suflete ale omului. Alături de *ka*, sufletul care locuiește în timpul vieții omului ca un dublu spiritual în corpul lui și care nu îl părăsește pe om nici după moarte, ci rămâne alături de cadavru ca un fel de spirit protector, mai există un al doilea suflet, *ba*, diferit de cel dintâi în privința semnificației și formei de existență, care zboară din corp în clipa morții sub înfățișarea unei

sau lemn...” Strehlow-Leonhardi, „Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien”, *Veröffentl. des Städt. Völker-Mus.*, Frankfurt a. M., 1908, I, 2, p. 77 sqq.

¹⁸ Vezi Ellis, *The Yoruba-speaking Peoples*, p. 124 sqq.; Skeat, *Malay Magic*, London, 1900, p. 50; mai multe dovezi în Frazer, *Golden Bough*, ediția a doua, I, p. 528, II, p. 27. Aceeași idee a unei pluralități de suflete se găsește și la triburile de aborigeni din Australia: vezi Spencer und Gillen (*The Native Tribes of Central Australia*, p. 512 sqq.; *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 448 sqq.).

păsări, care colindă liber și care nu mai revine decât ocazional în mormânt la *ka* și la cadavru. Pe lângă acestea, textele mai vorbesc despre un al treilea „suflet”, *khu*, care este înfățișat ca neschimbător, indestructibil și nemuritor și a cărui semnificație pare să se apropie, de aceea, cel mai mult de conceptul nostru de „spirit”¹⁹. Pentru a determina specificitatea ființei sufletești în raport cu cea corporală, se recurge aici la trei căi diferite, dar tocmai această diversitate a începutului dovedește că încă nu s-a ajuns la elaborarea unui principiu specific și propriu de „personalitate”²⁰. De altfel, factorul care face ca descoperirea acestui principiu să fie mult timp împiedicată, nu este în totalitate unul negativ, ci unul pozitiv și de o importanță extremă. Nu este vorba aici de o neputință a conștiinței mitice, aici intervine un motiv care este adânc înrădăcinat în natura sentimentului mitic al vieții. După cum am văzut, acest sentiment al vieții se manifestă mai ales ca „sentiment al fazelor”, astfel încât viața în întregul ei nu este considerată pur și simplu ca un proces unitar și constant, ci ca fiind întreruptă de tăieturi bine determinate, de puncte și momente critice. Așa cum aceste întreruperi divid continuitatea vieții în perioade net delimitate unele de altele, ele divid în aceeași manieră și unitatea sinelui. „Unitatea ideală a conștiinței de sine” nu acționează aici ca un principiu abstract care nu ține seama de diversitatea conținuturilor și care se constituie ca „formă” pură a eului. În perspectiva conținuturilor

¹⁹ În privința acestei împărțiri egiptene în trei suflete și în privința funcției și semnificației fiecărei dintre aceste „suflete” trimit mai ales la prezentarea lui Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, vol. II, capitolul 19, care ia în considerare în detaliu și paralelele etnologice care se pot face cu religiile africane. Vezi și Georges Foucart, în Hastings, *Encyclopaedia of Rel. and Ethics* (Body – Egypt), și Erman, *Ägypten und ägypt. Leben im Altertum*, II, 414 sqq.

²⁰ „It is necessary to remember, in dealing with such terms as [soul] among so early a people, that they had no clearly defined notion of the exact nature of such an element of personality. It is evident that the Egyptian never wholly dissociated a person from the body as an instrument or vehicle of sensation, and they resorted to elaborate devices to restore to the body its various channels of sensibility, after the *ba*, which comprehended these very things, had detached itself from the body”; Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, p. 56.

însele și a constituției lor concrete, această sinteză formală se lovește de limite bine determinate. Atunci când diversitatea conținuturilor atinge o asemenea tensiune încât ea se transformă în contradicție deplină, datorită acestei discrepanțe este suprimată și coerența vieții și, prin aceasta, unitatea sinelui. Cu fiecare fază tipică nouă a vieții ia ființă un nou sine. Și tocmai în straturile primitive ale conștiinței mitice regăsim cel mai adesea această viziune fundamentală. Astfel, trecerea adolescentului la vârsta bărbăției, considerată pretutindeni ca un proces mitic de un caracter aparte și scoasă prin intermediul anumitor practici magic-mitice în evidență în raport cu întregul vieții, nu are loc sub forma unei „dezvoltări”, a unei evoluții, ci reprezintă dobândirea unui nou eu, a unui nou „suflet”. Iar această reprezentare este larg răspândită. Se relatează, astfel, despre membrii unui trib din Liberia că ar fi dominați de credința că, atunci când adolescentul intră în dumbrava sacră în care urmează să aibă loc inițierea, el este ucis de un spirit al pădurii, pentru a fi trezit și „reînsuflețit” apoi la o nouă viață²¹. La Kurnai, în sud-estul Australiei, în cadrul ritualului de consacrare a bărbăției, adolescentul este transpus într-un fel de somn magic, diferit de somnul obișnuit, din care el se trezește ca un altul, ca o reîncarnare și o imagine leită a strămoșului totemic al tribului²². În ambele cazuri, se dovedește că „eul”, în calitate de unitate pur funcțională, nu posedă încă puterea de a cuprinde și a reuni ceea ce apare ca separat și izolat printr-o perioadă „critică” și un moment crucial. Aici are loc o victorie a sentimentului concret și nemijlocit al vieții asupra sentimentului abstract al eului și al sinelui, victorie pe care o mai întâlnim, în afara reprezentării mitice, la anumite naturi artistice pur contemplative. Nu întâmplător, Dante ne înfățișează experiența iubirii lui pentru Beatrice, care face din el un bărbat, sub

²¹ Vezi Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, p. 102 sqq.; Boll, *Die Lebensalter*, p. 36 sqq.

²² Vezi Howitt, *The Native Tribes of South East-Australia*, London, 1904; precum și P.W. Schmidt, *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstamms*, Paderborn, 1923, p. 26 sqq.

chipul unei „vita nuova”; o trăsătură generală și în viața lui Goethe o reprezintă faptul că chiar cele mai importante faze ale dezvoltării lui interioare sunt resimțite după scurt timp numai ca „năpârliri de stări trecătoare și trecute”, iar propriile poezii doar ca „o piele jupuită de șarpe aflată pe drum”²³. Pentru gândirea mitică, același proces de disociere are loc atât în succesiune, cât și în juxtapunere: așa cum în unul și același om, în același individ empiric, pot coexista și coabita în pace „suflete” total diferite, tot așa și cursul empiric al evenimentelor vieții poate fi distribuit unor „subiecte” total diferite, fiecare dintre aceste subiecte fiind nu numai *gândit* mitic sub forma unei entități particulare, ci, mai mult, fiind *simțit* și *intuit* mitic ca o putere demonică în mod nemijlocit vie care pune stăpânire pe om²⁴.

Dacă viziunea asupra eului trebuie să se desfacă din această strânsoare, și eul să se aprehendeze în deplină libertate ideală și ca

²³ Vezi Goethe către Reimer, 23 iunie 1809; către Eckermann, 12 ianuarie 1827 (*Gespräche*, editate de Biedermann, ediția a doua, II, 42; III, 316).

²⁴ La prima vedere ar putea părea că acea „separare” care are loc tot timpul în sentimentul mitic despre eu și în conceptul mitic de suflet intră în contradicție cu ceea ce a fost definit mai devreme drept caracter „complex”, non-analitic al gândirii mitice (vezi mai sus, p. 74 *sqq.*). Totuși, la o examinare mai atentă se dovedește că aici este vorba de două momente care-și corespund și se completează reciproc. În timp ce gândirea teoretică, pe măsură ce progresează, își dezvoltă tot mai clar forma „unității sintetice” ca o „unitate a *diversului*”, în timp ce instituie deci un raport *corelativ* al unului și multiplului, gândirea mitică nu recunoaște în privința lor decât un raport cu precădere *alternativ*. Ea trebuie deci ori să *nege* diferențele, aducând atunci la identitate diferitele elemente pe care ea le pune unele față de altele într-o relație spațială, temporală sau cauzală, aducându-le, adică, la „concreșcență” într-o singură producție (vezi mai sus, p. 97 *sqq.*), ori, acolo unde această negare nu mai este realizabilă, unde simpla diferență se transformă în „opозиție” și se impune imediat ca atare, ea trebuie să distribuie specificitatea *determinațiilor* între o multiplicitate de ființe separate unele de altele. În cazul ei deci, diferența fie nu este deloc pusă, fie, dacă este pusă, este, totodată, și ipostaziată. Unitatea *funcțională* a conștiinței spre care tinde gândirea teoretică pune diversitatea numai pentru a o depăși și a o lăsa să fie absorbită de forma pură a gândirii – maniera substanțială a gândirii mitice nu aduce nici multiplul la unu, nici unul la multiplu. În cazul ei, nu există decât fie coincidență, fie descompunere, însă, în niciun caz acea reunire caracteristică a *diversului* care are loc în sintezele pur intelectuale ale conștiinței și în forma ei logică și specifică de unitate, în „unitatea transcendentală a apercepției”.

unitate ideală, acest lucru nu poate avea loc decât pe o altă cale. Schimbarea decisivă survine numai atunci când accentul pus pe conceptul de suflet se deplasează – atunci când sufletul, în loc de a fi gândit drept simplu purtător sau drept cauză a fenomenelor vieții, este mai degrabă înțeles ca subiect al conștiinței morale. Abia atunci când privirea se ridică de la sfera vieții la sfera acțiunii morale, de la sfera biologică la cea etică, unitatea eului dobândește înțietate în raport cu reprezentarea materialistă sau semi-materialistă a sufletului. Această schimbare poate fi urmărită deja în interiorul gândirii mitice. Cea mai veche dovadă istorică a acestei tranziții pare să fie oferită de către textele piramidelor egiptene, în care se mai poate urmări cu claritate cum noua formă etică a sinelui care începe să se reliefeze aici treptat, parcurge mai întâi o serie de etape în care sinele este înțeles încă într-o manieră absolut sensibilă. Prima premisă, premisă subînțeleasă, de altfel, a credinței egiptene în suflet, este ideea că orice continuare a vieții după moarte necesită conservarea substratului ei material. De aceea, toate grijile care privesc „sufletul” mortului se îndreaptă în primul rând către conservarea mumiei. Însă cum sufletul, alături de sufletul corpului, este, simultan, suflet-imagie și suflet-umbră, acest fapt se exprimă și în forma cultului său. Gândirea și viziunea religioasă se ridică tot mai mult de la corporalitatea concretă și materială, care, originar, ea reprezenta obiectul venerației, spre o formă pur figurativă. Prin faptul că este luată de preferință drept garanție și cheazășie pentru conservarea sinelui, statuia apare, alături de mumie, ca un instrument al nemuririi la fel de eficace. Din această viziune religioasă fundamentală ia naștere arta plastică, cu precădere sculptura egiptenilor. Mormintele egiptene regale, piramidele, reprezintă simbolul cel mai impunător al acestei orientări spirituale fundamentale care vizează eternitatea temporală, durata nelimitată a eului, dar care nu-și poate împlini și realiza această năzuință altfel decât în incarnarea arhitecturală și plastică, în vizibilitatea intuitivă a spațiului. Însă, odată ce motivul etic al „sinelui” se reliefează tot mai pregnant în credințele și cultul morților, întreaga sferă a acestei vizibilități și a creației vizibile este

depășită. Dănuirea și soarta sufletului nu mai depind acum exclusiv de resursele materiale care i se oferă și de îndeplinirea anumitor prescripții rituale care ar trebui, în mod magic, să îl ocrotească și să îl sprijine, ci ele sunt legate de ființa morală și de acțiunea morală a sufletului. Bunăvoința lui Osiris, zeul morților, care, în textele egiptene timpurii, era dobândită prin practici magice, este înlocuită în textele de mai târziu prin *judcata* lui Osiris asupra binelui și răului. În ilustrarea oferită de „Cartea porților”, mortul se înfățișează în fața lui Osiris pentru a-și mărturisi păcatele și a se justifica. Abia după ce inima lui a fost cântărită pe balanța aflată în fața zeului și a fost găsită ca nevinovată, abia după aceea intră el în regatul fericiților. Nu puterea și rangul lui pe pământ, nici arta lui magică, ci dreptatea și nevinovăția lui sunt cele care decid acum triumful lui asupra morții. Într-unul dintre texte, acest lucru este astfel formulat: „Tu te-ai trezit frumos la lumină, ai fost dezbărat de orice rău. Cătreieri cu voieșie eternitatea laudând zeul care este în tine. Inima ta se află cu tine, nu te părăsește”. Aici inima, sinele moral al omului a devenit una cu zeul care este în ea: „Inima omului este propriul lui zeu”. Ni se prezintă aici cu toată claritatea trecerea de la sinele mitic la cel etic. Când omul se ridică de la sfera magiei la cea a religiei, de la teama de demoni la credința și venerarea zeilor, această apoteoză acționează nu atât din exterior, cât din interior. Acum el percepe nu numai lumea, ci se percepe mai ales pe sine sub o nouă înfățișare spirituală. În credințele *persane* despre morți, după ce s-a separat de corp, sufletul rămâne încă trei zile în preajma cadavrului; în a patra zi însă, el ajunge la locul judecării, la podul Cinvat care se întinde deasupra iadului. De aici, sufletul celui drept trece prin locuințele Gândurilor bune, a Cuvintelor bune și a Faptelor bune, până se ridică la locul luminii, în timp ce sufletul nedreptului coboară trecând prin treptele Gândurilor rele, a Cuvintelor și Faptelor rele în „casa minciunii”²⁵. Imaginea mitică nu mai apare

²⁵ Despre credințele persane în privința morților și a ceea ce se află dincolo, vezi mai ales Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1821; de asemenea Jackson, în *Grundr. der iran. Philol.* II,

aici decât aproape ca un vâl ușor și transparent în spatele căruia anumite forme fundamentale ale conștiinței etice de sine se conturează cu atât mai clar și mai pur.

Tranziția de la mit la etos își are deci deja preistoria în chiar interiorul fenomenologiei conștiinței mitice. La nivelul cel mai de jos al credinței primitive în spirite și în suflet, ființa sufletului se află față în față cu omul ca simplu lucru: ea este o putere exterioară străină care se manifestă în om, o forță demonică căreia el i se supune atâta vreme cât nu reușește să o alunge prin mijloace magice de protecție. Dar, de îndată ce sufletele nu mai sunt considerate numai ca spirite naturale, ci și ca *spirite protectoare*, se instaurează deja un nou raport. Căci spiritul protector se află cu persoana cu care este asociat într-un raport mai apropiat, mai intim, să spunem așa. El nu numai că domină, ci ocrotește și conduce acea persoană; el nu mai este ceva pur și simplu exterior și străin, ci ceva care aparține în mod special individului, ceva familiar și apropiat acestuia. Astfel, în credințele romane privind sufletul, „larii” [*die Laren*] se deosebesc de „stafii” [*die Larven*]²⁶ – cele din urmă sunt fantome rătăcitoare care răspândesc groaza și răul, în timp ce larii sunt spirite prietenoase care au fiecare o anumită caracteristică individuală și sunt legați de o persoană particulară, ori de un anumit loc, casă sau câmp, pe care îl ocrotesc de influențe nefaste²⁷. Reprezentarea unor astfel de spirite protectoare personale pare să se găsească în mitologia majorității popoarelor: probe în această privință au fost găsite nu numai la greci și romani, ci și în religiile băștinașilor din

p. 684 sq. Pentru viziunea egipteană asupra judecării morților, vezi expunerea și textele din Erman, *Ägypt. Religion*, ediția a doua, p. 117 sqq.; Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter*, pp. 47 sqq. și 132 sqq.; Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, pp. 305 sqq. și 331 sqq.

²⁶ *Lares* (lat.) reprezintă spiritele strămoșilor și sunt spirite ocrotitoare ale familiei. *Larvae* (lat.) sunt, în schimb, „fantome” sau „stafii”, adică spirite ale morților ca atare. Acești termeni au fost preluați în limba germană ca atare, *die Laren* și *die Larven* (n.t.).

²⁷ Vezi în această privință Cumont, *After Life in Roman Paganism*, p. 61 sqq.; vezi și Wissowa, *Die Anfänge des römischen Larenkultes*, Archiv. f. Religionswiss., VII (1904), p. 42 sqq.

America, ca și la finlandezi și la vechii celti²⁸. Desigur, cel mai adesea, nici spiritul protector nu este gândit în întregime ca „eul” omului, ca „subiectul” vieții lui interioare; el este gândit, dimpotrivă, ca ceva încă obiectiv, care, locuind „în” om, este deci legat spațial de el, dar care, la fel de bine, se poate și separa spațial de el. La Uitoto, de pildă, spiritele protectoare par să fie suflete ale unor obiecte, ale unor animale, de exemplu, care au fost luate în stăpânire cu forța și care nu rămân numai cu cel care le posedă, ci pot fi și trimise de acesta pentru a îndeplini o sarcină oarecare²⁹. Chiar și atunci când între spiritul protector și omul în interiorul căruia locuiește există cea mai strânsă legătură, când spiritul protector determină întreaga ființă și soartă a omului, acest spirit nu apare mai puțin ca ceva de sine stătător, ca ceva separat și aparte. Credința cu privire la suflet a populației Batak se fondează pe ideea că omul a fost ales înainte de a se naște, înainte de existența lui sensibilă corporală, de către sufletul lui, de către *tondi*, și că tot ceea ce i se întâmplă omului, întreaga lui fericire sau nefericire depinde de această alegere. Orice i se întâmplă omului, i se întâmplă deoarece așa a vrut *tondi* său. Starea lui corporală și temperamentul lui psihic, sănătatea și caracterul lui este în întregime determinat de natura spiritului lui protector. Acesta este deci „un fel de om în interiorul omului care nu coincide însă cu personalitatea lui, ci se află, dimpotrivă, adesea în conflict cu eul său: este o ființă separată în interiorul omului care are propria voință și propriile dorințe și care știe să și le impună în fața voinței omului într-o manieră dureros resimțită”³⁰. Motivul fricii față de propriul daimon îl întrece aici pe cel al familiarității, al atașamentului intim-necesar și al apartenenței. Plecând de la această primă formă „daimonică”, sufletul începe însă să treacă treptat la o altă semnificație, mai „spirituală”. Usener a urmărit această schimbare de semnificație spirituală prin intermediul mutației *semantice* pe care o suferă treptat în limba greacă și latină termenii de *daímon* și

²⁸ Vezi astfel de dovezi la Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 192.

²⁹ Vezi Preuß, *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen, 1921, p. 43 sqq.

³⁰ Warneck, *Die Religion der Batak*, p. 8.

genius. Daimonul este mai întâi expresia tipică pentru ceea ce Usener a desemnat drept „zeul clipei” sau „zeul special”. Orice conținut de reprezentare, orice obiect, oricare ar fi el, în măsura în care trezește și atrage asupra lui interesul mitic-religios, fie și numai în mod trecător, poate să fie ridicat la rangul de zeu propriu, de daimon³¹. Însă, alături de asta, are loc o altă mișcare care vizează interiorizarea demonilor exteriori, transformarea zeilor momentani și ocazionali în ființe și figuri destinale. Daimonul omului nu reprezintă ceea ce-i revine în chip exterior omului, ci ceea ce el este în mod original. El îi este dat acestuia încă de la naștere pentru a-l îndruma în viață și a-i conduce dorințele și faptele. În forma mai elaborată pe care această idee fundamentală a aflat-o în noțiunea latină de „genius”, geniul apare, cum deja numele lui o sugerează, drept adevăratul „creator” al omului, nu numai cel fizic, ci și cel spiritual, drept origine și expresie a naturii lui personale. În acest fel, tot ceea ce posedă în sine o „formă” spirituală autentică are un astfel de geniu. Nu numai individului, ci și familiei și casei, statului și poporului, ca, în general, oricărei forme de comunitate umană i se atribuie un geniu. În mod similar, în universul imaginar germanic, atât individul, cât și întregul neam sau trib are un spirit protector: în mitologia nordică, spiritele protectoare ale indivizilor, *mannsfylgja*, se opun spiritelor ocrotitoare ale neamurilor, *kynfylgja*³². Pare că gândirea mitic-religioasă elaborează tot mai clar această reprezentare și îi acordă un rol tot mai important, pe măsură ce părăsește sfera pur naturală, pentru a ajunge la concepția unui „regat spiritual al scopurilor”. Astfel, într-o religie cum este, de pildă, cea persană, fondată în întregime pe *unica* opoziție fundamentală a Binelui și Răului, spiritele protectoare ale celor buni, Fravași, ocupă o poziție centrală în organizarea ierarhică a lumii. Ele sunt cele care

³¹ Usener, *Götternamen*, p. 291 sqq.; pentru istoria termenului „*daimon*”, vezi și Dieterich, *Nekyia*, ediția a doua, p. 59.

³² Vezi Golther, *Handbuch der german. Mythologie*, p. 98 sqq.; în privința utilizării lingvistice și universului imaginar al romanilor, în afara dovezilor aduse de Usener (op. cit., p. 297), vezi și Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, ediția a doua, p. 175 sqq.; vezi și Walter F. Otto, articolul „Genius” în Pauly-Wissowa.

i-au stat alături stăpânului suprem Ahura Mazda încă de la crearea lumii și cele care vor decide în cele din urmă în favoarea sa sorții luptei pe care acesta o poartă împotriva spiritului întunericului și al minciunii. „Prin puterea și măreția lor” – îl înștiințează Ahura Mazda pe Zarathustra – „am întemeiat eu acest cer care, strălucind acolo sus, acoperă cu străluciri acest pământ și îl înconjoară ca o casă. [...] Prin puterea și măreția lor am întemeiat largul pământ creat în chip divin, pământul mare și întins, încărcat de atâta frumusețe, care poartă întreaga viață fizică, viii și morții, munții înalți plini de vânturi și de ape. Căci, dacă puternicii îngeri protectori ai drept-credincioșilor nu mi-ar fi de ajutor, nu s-ar mai fi aflat acum aici animale și oameni care se găsesc în cele mai bune specii; minciuna ar fi deținut puterea și stăpânirea, minciunii i-ar fi aparținut lumea fizică.”³³ Nevoia de protecție se extinde, iată, și asupra stăpânului suprem, asupra adevăratului zeu creator; căci chiar și el, conform concepției fundamentale proprie religiei mazdeene, religie profetică și etică, nu este ceea ce este datorită puterii sale fizice copleșitoare, cât grație mai degrabă ordinii sacre al cărei executor este. Această ordine eternă a dreptății și adevărului se încarnează în Fravași și coboară prin intermediul lor din lumea invizibilului în cea a vizibilului. Conform unui pasaj din *Bundahiș*, Ormazd le-a propus spiritelor protectoare, pe când acestea erau încă spirite pure lipsite de corp, alternativa următoare: ori să rămână în această stare de fericire pură, ori să primească corpuri pentru a duce împreună cu el o luptă împotriva lui Ahriman. Spiritele au ales varianta din urmă: ele au intrat în lumea materială pentru a o elibera de puterea principiului dușmănos, de puterea răului. Aceasta este o idee care, în tendința ei generală, aproape că ne face să ne gândim la ceea ce constituie punctul culminant al idealismului religios speculativ. Căci sensibilul și materialul apar aici drept limită a „inteligibilului” – o limită nu mai puțin necesară însă, căci numai în ea, în depășirea ei treptată se poate confirma și revela vizibil puterea spiritualului. Astfel, sfera „spiritualului” coincide aici cu cea a „binelui”: răul nu

³³ „Yasht”, 13, 1; 13, 12 și 13 (trad. germ. de Geldner, la Bertholet, p. 341).

are Fravași. Se poate vedea cum conceptul mitic de suflet a cunoscut o accentuare și o îngustare etică, dar și cum tocmai această îngustare implică totodată o focalizare cu totul nouă pe un conținut specific spiritual. Căci sufletul, ca principiu pur biologic de mișcare și de viață, nu mai coincide acum cu principiul spiritual din om. „Dacă noțiunea de Fravași” – consideră un autor care prezintă religia persană – „provine cu cea mai mare probabilitate din cultul atât de viu al strămoșilor propriu indo-europenilor, această noțiune cunoaște totuși o spiritualizare accentuată care o deosebește în cele din urmă de conceptul de *mani*: hindusul sau romanul are un cult al sufletului tatălui decedat, în schimb, adepții religiei mazdeene aduc omagiu propriului Fravași și celui al tuturor celorlalți oameni, fie ei morți sau vii, sau care se vor naște abia în viitor”³⁴. Într-adevăr, noul sentiment al personalității care își face aici apariția este strâns legat de noul sentiment al timpului care domnește în religia lui Zarathustra. Ideile etice și profetice asupra viitorului duc la o adevărată descoperire a individualității, a sinelui personal al omului, o descoperire căreia reprezentările mitice primitive ale sufletului îi servesc pretutindeni drept bază, dar în care acestei materii îi este imprimată în cele din urmă o formă cu totul nouă.

În acest punct se petrece în interiorul conștiinței mitice însăși o evoluție menită să o extindă dincolo de granițele ei. În istoria filosofiei grecești putem urmări, încă în toate fazele ei singulare, cum gândirea *speculativă* a „sinelui” se desprinde progresiv de tere-nul ei mitic de naștere. Doctrina pitagoreică a sufletului este încă în întregime impregnată de o străveche moștenire mitică; Rohde a afirmat despre această doctrină că ea nu ar face decât să reproducă în trăsăturile ei esențiale fantasmalele unei vechi psihologii populare în forma accentuată și modificată pe care a cunoscut-o prin teologi și preoți purificatori și, în cele din urmă, prin orfici³⁵. Dar specificitatea

³⁴ Victor Henry, *Le Parsisme*, p. 53 sqq.; în legătură cu doctrina despre Fravași, vezi mai ales Söderblom, *Les Fravashi*, Paris, 1899, și Demesteter, *Ormazd et Ahriman*, pp. 118 și 130 sqq.

³⁵ Rohde, *Psyche*, ediția a doua, II, p. 167.

esențială a psihologiei pitagoreice nu se epuizează în aceste trăsături, ea fiind fondată în același timp pe o idee care conferă și conceptului pitagoreic de lume o amprentă specifică. Sufletul nu este nici ceva material, nici simplu suflu și umbră, iar aceasta în ciuda tuturor reprezentărilor mitice privind migrația sufletelor; el se definește mai degrabă în ființa lui cea mai profundă și în fundamentul lui ultim ca armonie și număr. În *Phaidon* al lui Platon, această concepție fundamentală despre suflet ca „armonie a trupului” este dezvoltată de către Simmias și Kebes, elevii lui Philolaos. Abia după aceasta sufletul va lua parte la ideea de *măsură*, expresie pur și simplu a limitei și a formei, a ordinii logice ca și a ordinii etice. Numărul devine astfel stăpân nu numai asupra întregii existențe cosmice, ci și asupra tuturor lucrurilor divine și demonice³⁶. Această înfrângere *teoretică* a lumii mitice și demonice, această subsumare a ei sub o *lege* determinată care se exprimă prin număr își găsește completarea și corespondentul în dezvoltarea pe care problema de bază a *eticii* o cunoaște în filosofia greacă. Această dezvoltare pleacă de la sentința lui Heraclit, continuată de Democrit și Socrate, conform căreia sensul omului este daimonul lui³⁷. Și poate că numai în această corelație putem sesiza în întregime sensul și rezonanța particulară atașată daimonului socratic și noțiunii de „eudaimonie”. Eudaimonia se fondează pe noua formă de știință care a apărut odată cu Socrate. Ea se dobândește atunci când sufletul încetează să fie simplă putere a naturii și este conceput ca subiect moral. Abia acum omul este eliberat de teama în fața necunoscutului, de teama față de demoni, căci el simte că sinele, interiorul lui nu mai este dominat de o forță mitică întunecată, ci se știe capabil să își dezvolte acest sine pornind de la ceva ce poate fi clar înțeles, de la un principiu al cunoașterii și voinței. În opoziție cu mitul, apare în acest fel

³⁶ Philolaos, fr. 11, vezi mai sus, p. 197, n. 116.

³⁷ Pentru Democrit, vezi mai ales fr. 170, 171 (Diels): „De suflet țin deopotrivă ferircirea și nefericirea. Ferircirea nu stă în turme de vite, nici în aur; sufletul este sălașul destinului nostru «daimon»” (tr. rom. în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea întâi, p. 520).

o nouă conștiință a libertății interioare. La nivelurile primitive ale animismului se mai găsește încă ideea că omul este ales și format până în detaliile lui de către daimonul sufletului său. La populația Batak din Sumatra, străbunul zeilor și al oamenilor îi înfățișează sufletului, înainte de a se încarna, diferite destine, iar alegerea pe care el o face determină dinainte destinul omului în care el va intra, natura și ființa lui, precum și întregul curs al vieții acestuia³⁸. Acest motiv mitic fundamental al alegerii sufletului a fost preluat de Platon în cartea a X-a a *Republicii*, însă el îl utilizează numai pentru a extrage din el o nouă consecință, opusă modelului mitic de gândire și lumii afective a mitului. „Nu un Daimon vă va alege pe voi – le spune Lachesis sufletelor –, ci voi vă veți alege Daimonul. Cel dintâi care va ieși la sorți să aleagă viața pe care, prin forța necesității, o va trăi. Virtutea este fără stăpîn. Pe ea, fiecare o va avea mai mult ori mai puțin, dacă o va cînsti ori nu. Vina este a celui care alege, zeul este nevinovat” (*Republica*, 617 d). Aceste cuvinte sunt rosite în fața sufletelor în numele necesității, Ananke, Lachesis apărând ca fiica acesteia, însă, atunci când necesitatea mitică este înlocuită de cea etică, legea ei ajunge să coincidă cu cea a libertății morale supreme. Abia acum, prin gândul responsabilității proprii, omul are parte de adevărul lui eu, abia acum el și-l cucește și și-l asigură. Ce-i drept însă, tocmai evoluția ulterioară în filosofia greacă a conceptului de suflet va arăta cât de greu îi va fi conștiinței filosofice să păstreze în specificitatea lui noul conținut al acestui concept. Urmărind drumul acestui concept, plecând de la Platon până la stoicism și neoplatonism, vedem cum vechea concepție mitică fundamentală a daimonului sufletului își redobândește treptat preponderența: printre scrierile lui Plotin figurează un tratat în care este, din nou, explicit vorba „despre daimonul care ne-a primit prin sorți”³⁹.

³⁸ Vezi în această privință miturile foarte caracteristice transmise de Warneck, *Die Religion der Batak*, p. 46 sqq.

³⁹ *Eneade*, III, 4 (tr. rom. de Elena Mihai, Plotin, *Enneade*, Editura IRI, București, 2005, p. 89); despre poziția „daimonilor protectori personali” în filosofia stoică și în

Însă și dintr-o altă perspectivă decât cea etică, dintr-una pur teoretică, descoperirea subiectivității, așa cum are ea loc în conștiința teoretic-filosofică, este precedată de descoperirea acestei subiectivități în conștiința mitic-religioasă. Aceasta din urmă parvine deja la ideea unui „eu” care nu mai este definibil în maniera lucrurilor și nici prin vreo analogie cu lucrurile, fiind, dimpotrivă, cel *pentru* care tot ceea ce este obiectiv nu se prezintă decât ca simplu „fenomen”. Exemplul clasic pentru o astfel de înțelegere a conceptului de eu, aflat la frontiera dintre viziunea mitică și reflecția speculativă, se găsește în evoluția gândirii hinduse. În meditațiile Upanișadelor, se disting cel mai clar între ele stadiile particulare ale drumului de urmat. Aici se vede cum gândul religios caută mereu noi imagini pentru subiect, pentru sine, care este imperceptibil și incompreensibil și cum, în cele din urmă, el nu poate determina acest sine altfel decât abandonând toate aceste expresii figurate ca insuficiente și improprii. Sinele este tot ceea ce este mai mic și tot ceea ce este mai mare: *ātman* din inimă este mai mic decât un bob de orez sau de mei și totuși mai mare decât spațiul, mai mare decât cerul și decât toate aceste lumi. El nu este legat nici de limitele spațiului, de un „aici” și un „acolo”, nici de legea temporalității, de naștere și de moarte, de acțiune și de pasiune – el este atotcuprinzător și atotstăpânitor. Căci în fața a tot ceea ce este și în fața a tot ceea ce se întâmplă el stă ca un simplu spectator care el însuși nu este implicat în ceea ce privește. Prin acest act de contemplare pură, el se distinge de tot ceea ce are o formă obiectivă, de tot ce are o „figură și un nume”. Pentru el nu mai rămâne decât simpla determinare a lui „el este”, fără nicio caracterizare sau calificare mai apropiată. În acest fel, sinele este opus cognoscibilului, dar este totodată miezul a tot ceea ce este cognoscibil. Numai cel care nu îl cunoaște îl cunoaște, iar cel care îl cunoaște nu îl cunoaște. El este necunoscut de către cunoscător și cunoscut de către necunoscător⁴⁰. Întreaga intensitate a impulsului

neoplatonism vezi mai ales Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921, § 35 sqq. (p. 10 sqq.), § 117 sqq. (p. 27 sqq.).

⁴⁰ „Kena Upanishad”, 11; „Kāthaka Upanishad”, VI, 12 (intr-o traducere de Deußen, în *Geheimlehre des Veda*, pp. 148 și 166).

spre cunoaștere îi este consacrată – însă în el este conținut totodată întregul caracter problematic al cunoașterii. Nu lucrurile trebuie făcute vizibile prin cunoaștere, ci sinele trebuie văzut, auzit, înțeles, cunoscut – celui care l-a văzut, auzit, înțeles și cunoscut, întreaga lume îi devine cunoscută. Și totuși, chiar atotcunoscătorul este el însuși incognoscibil. „Cînd pare că există dualitate, atunci unul îl miroase pe celălalt, unul îl vede pe celălalt, unul îl aude pe celălalt, unul îi vorbește celui alt, unul se gîndește la celălalt, unul îl cunoaște pe celălalt. Dar cînd totul a devenit una cu Sinele său [...] Cu ce să-l cunoască pe cel cu care cunoaște totul? Cu ce oare să-l cunoască pe cunoscător?”⁴¹ Mai clar decât aici nu ar fi putut fi exprimată noua certitudine care s-a dezvăluit aici spiritului, certitudine care, în calitate de *principiu* al cunoașterii nu poate fi comparată cu niciunul dintre *obiectele* sau produsele ei și care rămâne deci inaccesibilă tuturor modurilor și mijloacelor de cunoaștere, menite tocmai acestor produse obiective. Ar fi totuși prematur să conchidem de aici o înrudire internă sau chiar o identitate a conceptului de eu din *Upanișade* cu cel al idealismului filosofic modern⁴². Iar aceasta deoarece *metoda* prin care mistica religioasă ajunge la înțelegerea subiectivității pure și la determinarea conținutului acesteia este net distinctă de cea a analizei critice a cunoașterii și a statutului ei. Direcția generală a mișcării însă, orientarea dinspre „obiectiv” înspre „subiectiv” rămâne totuși, în pofida tuturor diferențelor în privința scopului cu care se sfârșește în final această mișcare, un element concordant. Pe cât de mare este prăpastia care separă sinele conștiinței mitic-religioase de eul „apercepției transcendente”, pe tot atât de mare este deja în însuși interiorul conștiinței mitice intervalul dintre primele reprezentări primitive ale daimonului sufletului și concepția elaborată care înțelege eul, în lumina noii forme de „spiritualitate”, ca subiect al voinței și al cunoașterii.

⁴¹ „Brhadāranyaka-Upanișad”, II, 4, 5 și 14, (tr. rom. de Radu Bercea în *Cele mai vechi Upanișade*, pp. 80-81).

⁴² Vezi în această privință obiecțiile critice pe care Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, pp. 73 sq. și 196 sqq.) le aduce împotriva concepției și expunerii lui Deussen.

Capitolul II

Emergența sentimentului de sine din sentimentul mitic al unității și al vieții

1. Comunitatea celor vii și formarea mitică a claselor. Totemismul

Opoziția dintre „subiect” și „obiect”, diferențierea eului de tot ceea ce este dat și determinat material nu este totuși singura formă în care poate avea loc trecerea de la un sentiment general și încă nediferențiat al vieții la conceptul și conștiința „sinelui”. Câtă vreme în sfera cunoașterii pure evoluția constă în distingerea principiului cunoașterii de conținutul ei, a cunoscătorului de cunoscut, conștiința mitică și sentimentul religios implică o altă opoziție, încă și mai fundamentală. Aici, eul nu se raportează nemijlocit la lumea exterioară, ci el se raportează în mod originar la o existență și la o viață personală de aceeași natură cu el. Subiectivitatea are drept corelat nu atât un lucru oarecare exterior, cât mai degrabă un „tu” sau „el”, de care, pe de o parte, ea se separă, dar cu care, pe de altă parte, se reunește. Adevăratul pol de opoziție îl constituie acest „tu” sau „el” de care eul are nevoie pentru a se găsi și a se defini pe sine însuși. Căci și aici sentimentul individual de sine și conștiința individuală de sine nu se găsesc la începutul evoluției, ci la sfârșitul ei. În primele stadii ale evoluției până la care cercetarea noastră poate regresa, aflăm *sentimentul de sine* ca încă nemijlocit contopit cu un anumit *sentiment* mitic-religios *al comunității*. Eul nu se simte și nu se cunoaște decât dacă se înțelege ca membru al unei comunități, dacă se vede legat împreună cu alții în unitatea unui neam, a unui trib sau a unei formațiuni sociale. Numai în și prin această unitate eul se posedă pe sine; propria lui existență și viața lui personală sunt legate în fiecare dintre manifestările lor, ca prin legături magice invizibile, de viața întregului care le cuprinde. Această legătură nu se va slăbi și desface decât printr-un progres lent și nu va

ajunge decât la fel de lent la autonomia eului față de sfera de viață care îl cuprinde. Și aici, cel care însoțește acest proces este mitul. Dar el nu îl însoțește doar, ci îl *intermediază* și îl *condiționează*, constituind una dintre cele mai importante și mai eficiente forțe de impulsionalitate a lui. Prin faptul că fiecare nouă atitudine adoptată de eu în fața comunității își găsește expresia în conștiința mitică și se obiectivează mitic mai ales sub forma credinței în suflet, dezvoltarea conceptului de suflet devine nu numai o manieră de prezentare a actului „subiectivării”, act prin care sinele individual este dobândit și sesizat: ea devine chiar un instrument spiritual al acestui act.

Simpla examinare a *conținuturilor* conștiinței mitice sugerează deja faptul că acestea nu provin în niciun caz exclusiv sau cu predilecție din sfera intuiției imediate a naturii. Chiar și dacă nu considerăm *credința în strămoși* și *cultul strămoșilor*, în sensul teoriei „manistice”, așa cum a fost susținută și elaborată mai ales de către Herbert Spencer, drept adevărata *origine* a gândirii mitice, totuși se poate dovedi, se pare, că acolo unde reprezentarea despre suflet a ajuns să se formeze clar, acolo unde s-a ajuns la o anumită „teorie” mitică despre patria și originea sufletelor, acest lucru s-a făcut cu concursul decisiv al cultului strămoșilor. Dintre marile religii culturale, religia chineză este cea care se înrădăcinează cu precădere în credința în strămoși și cea care pare să conserve în modul cel mai pur trăsăturile originare ale acestei credințe. Acolo unde domnește această credință, individul nu se simte doar *legat* de strămoșii lui prin procesul continuu al generațiilor, ci el se știe *identic* cu ei. Sufletele înaintașilor nu au murit; ele dăinuie și există pentru a se reîncarna în nepoți, pentru a se reînnoi permanent în generațiile următoare. Chiar și atunci când sfera primară a acestei concepții mitic-sociale se lărgeste, trecând de la familie la trib și de la trib la națiune, se dovedește că fiecare fază a acestei evoluții are într-o anumită măsură „exponente” mitice. Orice schimbare a conștiinței sociale se exprimă în forma și figura zeilor. La greci, deasupra zeilor familiei, θεοὶ πατρῶν, se află zeii fratriei și ai tribului, θεοὶ φράτριου

și φύλοι, care se subordonează la rândul lor zeilor cetății și divinităților naționale generale. În acest fel, „statutul zeilor” devine o copie fidelă a organismului vieții sociale⁴³. Încercarea de a deduce forma și conținutul conștiinței mitologice din condițiile empirice corespunzătoare ale societății umane și de a face în acest sens din existența socială *baza* religiei și din sociologie *baza* științei religiei, se confruntă pe bună dreptate cu obiecția crucială adusă deja de Schelling în avans. „Mi se pare” – remarcă acesta – „că tocmai ceea ce nu a suscitât până acum nimănui atenția are mare nevoie să fie supus cercetării, anume dacă este posibil în general ca mitologia să ia naștere din sau în cadrul unui popor. Căci, mai întâi, ce este un popor, sau ce îl face popor? Incontestabil nu simpla coexistență spațială a unui număr mai mare sau mai mic de indivizi asemănători din punct de vedere fizic, ci comunitatea conștiinței. Limba comună nu este decât o expresie indirectă a acestei comunități a conștiinței; dar unde trebuie să găsim însăși această viziune comună asupra lumii, iar la rândul ei, unde poate fi păstrată și dată aceasta în mod original unui popor dacă nu în mitologia lui? Pare de aceea imposibil ca unui popor deja constituit să i se adauge ulterior o mitologie, fie că aceasta ar lua naștere prin descoperirea făcută de câțiva indivizi sau printr-o producere colectivă instinctuală. La fel de imposibil, întrucât este de neconceput, pare și ca un popor să existe fără mitologie. Ni s-ar putea replica că un popor este ținut împreună prin activitățile comune, cum ar fi, de pildă, agricultura sau negoțul, prin obiceiuri comune, legislație, autoritatea care îl guvernează etc. Sigur, toate acestea fac parte din conceptul unui popor, dar pare aproape inutil de amintit cât de intim sunt legate la toate popoarele autoritatea publică, legislația, obiceiurile și chiar ocupațiile, de

⁴³ Deja *Politica* lui Aristotel raportează ideea „statului zeilor” la această organizare socială: καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύειν, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν, οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασίλευοντο. (*Politica*, I, 2, 1252 b). „De aceea, toți susțin că și zeii sunt guvernați de către un rege, pentru că și oamenii erau conduși astfel atât astăzi cât și demult” (Aristotel, *Politica*, tr. rom. de Alex. Baumgarten, Editura IRI, București, 2001, p. 37).

reprezentările zeilor. Întrebarea este atunci dacă toate acestea, care sunt presupuse și, de altfel, date odată *cu* un popor, pot fi gândite în lipsa oricăror reprezentări religioase, care nu sunt nicăieri fără legătură cu o mitologie⁴⁴.

Aceste fraze ale lui Schelling rămân din punct de vedere metodologic valabile chiar și dacă în locul „poporului” punem o comunitate socială oarecare, mai primitivă, pentru a deriva din ea, în calitate de formă fundamentală reală, forma ideală a conștiinței religioase. Căci, și în acest caz, suntem nevoiți să inversăm în privința unui anumit punct modul de a gândi: departe de a *decurge* din existența de fapt a formei sociale, conștiința mitic-religioasă apare mai degrabă ca una din *condițiile* structurii sociale, ca unul dintre cei mai importanți *factori* ai sentimentului comunității și ai vieții acelei comunități. Mitul este el însuși una din acele *sinteze* spirituale care abia ea face posibilă o relaționare a lui „eu” și „tu”, care produce o anumită unitate și o anumită opoziție, un raport de apartenență, dar și unul de tensiune între individ și comunitate. Lumea mitică și religioasă nu poate fi de fapt înțeleasă în adevărata ei profunzime câtă vreme vedem în ea numai expresia, adică simpla copie a unor diviziuni preexistente, acestea ținând fie de existența naturală, fie de cea socială. Această lume trebuie însă considerată mai degrabă un instrument al „crizei” însăși, al marelui proces spiritual de separare, grație căruia anumite forme originare ale conștiinței sociale și individuale au luat naștere din haosul celui dintâi sentiment nedeterminat al vieții. Elementele existenței sociale, ca și ale existenței fizice, nu constituie decât materia acestui proces, materie care nu își primește forma ei veritabilă decât grație anumitor categorii spirituale fundamentale care nu se găsesc în ea și nu sunt derivabile din ea însăși. În această privință, caracteristic pentru orientarea mitului este mai ales faptul că el operează într-un mod total diferit delimitarea dintre „interior” și „exterior”, situând linia de graniță într-un loc cu totul diferit de cel în care este ea situată, de pildă, în forma cunoașterii empiric-cauzale. În cazul mitului, cele două momente ale

⁴⁴ Schelling, *op. cit.*, Partea a doua, I, p. 62 sq.

intuiției obiective și ale sentimentului subiectiv de sine și al vieții întrețin un raport cu totul diferit decât în cazul structurii cunoașterii teoretice, și atunci, datorită acestei diferențe de accent spiritual, are loc și o schimbare a tuturor *măsurilor fundamentale* ale existenței și fenomenelor. Diferitele sfere și dimensiuni ale realului se reunesc și se separă din perspective cu totul diferite de cele valabile pentru ordinea și organizarea pur empirică a lumii percepției, pentru structura experienței pure și a obiectului ei.

Sarcina de a expune în detaliu corelațiile dintre forma religioasă și forma socială revine sociologiei speciale a religiei care se constituie astăzi ca știință particulară având propriile probleme și metode. În ceea ce ne privește, este vorba doar de prezentarea celor mai generale categorii religioase care se dovedesc active nu atât în una sau alta dintre formele particulare de organizare socială, cât în constituirea formelor de bază ale conștiinței comunității în general. Caracterul „apriori” al acestor categorii nu poate fi afirmat într-un sens diferit de cel admis și permis de către idealismul critic și pentru formele fundamentale ale cunoașterii. Nici aici nu poate fi vorba de a distinge o sferă fixă de reprezentări religioase pe care le-am regăsi întotdeauna și pretutindeni în aceeași formă și care ar avea un efect identic în privința structurii conștiinței comunității. Ceea ce se poate stabili este și aici numai o anumită orientare a *interogării*, o unitate a „punctului de vedere” în conformitate cu care viziunea mitic-religioasă organizează atât lumea, cât și comunitatea. Determinarea mai circumscrișă a acestui punct de vedere nu are loc decât prin condițiile particulare de viață sub care fiecare comunitate concretă se află și se dezvoltă; acest lucru nu ne împiedică însă să ne dăm seama că și aici sunt active anumite motive spirituale de formare, motive generale și permanente. În primul rând, evoluția mitului ne arată cu deosebită claritate *faptul următor*: nici cea mai generală formă a conștiinței umane a genului, felul în care omul se separă de totalitatea formelor de viață pentru a se reuni cu cei asemenea lui în propria „specie” naturală, nu este dat de la început drept *punct de plecare* al viziunii mitic-religioase despre lume, ci trebuie înțeles

numai ca un produs mediat, ca un *rezultat* al acestei viziuni despre lume. Granițele speciei „om” nu sunt pentru conștiința mitic-religioasă nicidecum rigide, ci perfect fluide. Mitul nu ajunge decât treptat la sentimentul specific uman al comunității printr-o concentrare progresivă și printr-o restrângere treptată a aceluia sentiment general al vieții care îi servește mitului drept punct de plecare. Nivelurile timpurii ale viziunii mitice asupra lumii nu dispun încă de nicio tăietură netă care să-l separe pe om de totalitatea celor vii, de lumea animală și vegetală. Astfel, în special universul imaginar al *totemismului* se caracterizează prin faptul că, în cadrul lui, „înru-direa” dintre om și animal, în mod particular, înrudirea dintre un anumit clan și animalul lui totemic sau planta lui totemică, nu este valabilă în vreun sens metaforic, ci în strictul sens al cuvântului. Chiar și în acțiunile și înfăptuirile lui, ca de altfel, în întregul formei și modului său de viață, omul nu se simte în niciun fel separat de animal. Despre boșimani se relatează încă și astăzi că ei nu pot oferi niciun răspuns atunci când li se cere să indice fie și o sigură deosebire între om și animal⁴⁵. La malaezieni există credința că tigrii și elefanții au un oraș propriu în junglă unde ei locuiesc în case și acționează în fiecare privință întocmai ca ființele umane⁴⁶. Faptul că în conștiința mitică primitivă este posibil un astfel de amestec între „speciile” celor vii și o astfel de contopire totală a limitelor lor naturale și spirituale, conștiință care se caracterizează tocmai prin precizia cu care, în rest, ea sesizează toate deosebirile concret sensibile, toate diferențele formei perceptibile, acest fapt – indiferent ce explicație *specială* ar admite în legătură cu semnificația și geneza totemismului – trebuie să fie întemeiat pe vreo trăsătură generală a „logicii” gândirii mitice, pe forma și direcția procesului de formare a conceptelor și claselor ei în general.

Procesul mitic de formare a claselor se deosebește de cel utilizat în imaginea noastră empiric-teoretică despre lume mai ales

⁴⁵ Relatare a lui Campbell, citat de Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, p. 394.

⁴⁶ Skeat, *Malay Magic*, p. 157.

prin faptul că lui îi lipsește instrumentul intelectual propriu-zis de care cea din urmă dispune și pe care îl întrebuințează constant. Atunci când cunoașterea empirică și rațională împarte ființa lucrurilor în specii și clase, ea folosește în examinarea ei forma inferenței și raționamentului cauzal drept vehicul și fir director general. Obiectele sunt grupate în genuri și specii nu atât în virtutea asemănărilor sau deosebirilor lor sesizabile în mod sensibil, cât în virtutea dependenței lor cauzale. Noi nu le ordonăm în funcție de faptul că ele se dau percepției externe sau interne, ci în funcție de felul în care ele, conform regulilor *gândirii* cauzale, „își aparțin unele altora”. Astfel, de pildă, întreaga organizare a spațiului nostru empiric perceptiv este determinată de regulile acestei gândiri: felul în care scoatem în evidență în acest spațiu diferitele figuri și le facem să contrasteze unele cu altele, felul în care determinăm poziția și distanța lor reciprocă, toate acestea nu se explică prin simpla senzație, prin conținutul material al impresiilor vizuale și tactile, ci prin forma coordonării și conexiunii lor cauzale, prin acte de inferență cauzală. Când împărțim și delimităm forme morfologice, adică genurile și speciile celor vii, noi urmărim același principiu în măsura în care ne sprijinim în esență pe criterii extrase din regulile descendenței și din ceea ce putem noi percepe din succesiunea și conexiunea cauzală a procreărilor și a nașterilor. Atunci când vorbim de un anumit „gen” de viețuitoare, reprezentarea conformă generării lui stă la baza anumitor legi ale naturii: ideea unității „genului” se sprijină pe felul în care noi îl facem să se reproducă și să ia mereu naștere prin seria continuă a generărilor. „În regnul animal” – afirmă Kant în tratatul *Despre diferitele rase de oameni* – „clasificarea naturală în genuri și specii se bazează pe legea comună a reproducerii, iar unitatea genurilor nu este alta decât unitatea forței reproductive care, pentru o anumită varietate de animal, este valabilă în mod universal. [...] Diviziunea scolastică procedează prin clase și împarte animalele după asemănări; cea naturală se face însă prin arbori genealogici și împarte animalele după înrudiri din punct de vedere al generării. Prima furnizează un sistem scolastic pentru memorie, cea de-a doua un sistem natural pentru intelect; prima nu

are altă intenție decât de a pune creaturile sub o titulatură, cea de-a doua de a le pune sub legi". Gândirea mitică nu știe nimic despre un astfel de „sistem natural pentru intelect” care reduce speciile la arbori genealogici și la legea fiziologică a reproducerii. Căci, pentru ea, reproducerea și nașterea nu sunt procese pur „naturale” supuse unor reguli universale și stabile, ci sunt în mod esențial procese *magice*. Actul acuplării și actul nașterii nu se află într-un raport de „cauză” și „efect”, nu reprezintă două stadii cronologic distincte ale unei relații cauzale unitare⁴⁷. La triburile de aborigeni din Australia, care par să fi conservat în cea mai mare puritate anumite forme fundamentale ale totemismului, domnește credința că fertilitatea femeii este legată de anumite locuri, de anumite centre totemice în care locuiesc spiritele strămoșilor – atunci când femeia zăbovește în acele locuri, spiritul unui strămoș pătrunde în corpul ei pentru a fi din nou născut de către aceasta⁴⁸. Frazer a încercat să explice originea și conținutul întregului sistem totemic plecând de la această reprezentare fundamentală⁴⁹. Însă, indiferent dacă o astfel de explicație este sau nu admisibilă și suficientă, ideea, ca atare, pune în lumină forma în care are loc constituirea noțiunilor mitice de gen și specie. Pentru concepția mitică, specia nu se constituie prin strângerea într-o unitate a anumitor elemente pe baza „asemănării” lor sensibile nemijlocite sau pe baza „apartenenței” lor cauzale mijlocite unele la altele; unitatea speciei este în mod original de proveniență *magică*. Acele elemente care aparțin uneia și aceleiași sfere magice de acțiune, care îndeplinesc, toate, o anumită *funcție* magică

⁴⁷ Vezi W. Foy în *Archiv. f. Religionswiss.*, VIII, 1905 (citată după Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, p. 32). „În tot nord-estul Australiei, în concordanță, de altfel, și cu credințele din centrul Australiei, sarcina mamei nu are nimic de-a face cu contactul sexual. [...] Embrionii umani sunt introduși gata formați în corpul mamei de către o ființă superioară.” Vezi mai ales Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, I, 2, p. 52 sq.

⁴⁸ Mai multe detalii vezi la Spencer și Gillen, *The Native Tribes of Central-Australia*, p. 265; *The Northern Tribes of Central-Australia*, p. 170; Strehlow-Leonhardi, *op. cit.*, I, 2, p. 51 sqq.

⁴⁹ Pentru teoria lui Frazer despre „conceptional totemism”, vezi *Totemism and Exogamy* (1910), IV, p. 57 sqq.

manifestă întotdeauna tendința de a se contopi, de a deveni simple forme de fenomenalizare a identității mitice aflate în spatele lor. Am încercat mai devreme, atunci când am analizat forma mitică de gândire, să înțelegem această contopire pornind de la însăși esența acestei forme de gândire. Câtă vreme gândirea teoretică respectă autonomia elementelor între care efectuează o anumită legătură sintetică, separându-le și ținându-le la distanță unul de celălalt, în chiar momentul în care le relaționează, în gândirea mitică, în schimb, termenii considerați corelativi și uniți printr-o legătură magică se contopesc într-o unică figură nediferențiată⁵⁰. Drept urmare, poate apărea ca „asemănător” sau „la fel” chiar și ceea ce este mai neasemănător din punctul de vedere al percepției imediate sau mai nesimilar din punctul de vedere al conceptelor noastre „raționale”, cu simpla condiție de a intra ca membru în unul și același complex magic global⁵¹. Aplicarea categoriei identității nu se face pe baza corespondenței în privința unor caracteristici sensibile sau a unor factori conceptuali abstracti; această aplicare este condiționată de legea conexiunii magice, a „simpatiei” magice. Tot ceea ce este unit prin această simpatie, tot ceea ce își „corespunde”, se sprijină și se favorizează reciproc: se strânge în unitatea unui gen mitic⁵².

⁵⁰ Vezi mai sus, p. 95 *sqq.*

⁵¹ Pentru concepția totemică, nu există o conexiune „organic-cauzală”, nici măcar între „suflet” și „trup”, ci numai una „magică”. De aceea, sufletul nu „are” un singur trup care îi aparține și pe care îl însufleștește: orice lucru „neînsuflețit” poate fi considerat drept trup al lui în măsura în care își dovedește apartenența specifică la clasa totemică respectivă. *Tjurunga*, acel obiect din lemn sau piatră în care s-a preschimbat un strămoș-totem, este considerat drept corp al individului care poartă numele respectivului totem. Bunicul îi prezintă nepotului o astfel de *tjurunga* cu cuvintele: „Acesta tu corp ești; acesta tu același. Tu loc altul nu trebuie să iei, tu suferi” – adică: „Acesta este corpul tău, acesta este al doilea tău eu. Dacă vei duce această *tjurunga* într-un alt loc, tu vei suferi”. Vezi Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, I, 2, p. 81 (vezi și mai sus, p. 217, nota 17)

⁵² Dovezi extrem de caracteristice ale acestui proces de „contopire” magică se găsesc în expunerea lui Lumholtz despre „simbolismul” indienilor Huichol. În acest „simbolism”, care conține în mod evident mai mult decât o simplă simbolistică, cerbul apare, de pildă, ca având aceeași natură cu o anumită specie de cactus, peyote, deoarece ambii au aceeași „istorie magică” și deoarece ocupă același loc în practica magică.

Dacă aplicăm acest principiu al „formării mitice a conceptelor” *raportului dintre om și animal*, se deschide o cale spre înțelegerea cel puțin a *formeii fundamentale* a totemismului, dacă nu a formelor lui speciale derivate. Într-adevăr, în acest raport regăsim îndeplinită încă de la început condiția care reprezintă unul dintre factorii esențiali ai instituirii unității mitice. Relația originară din gândirea primitivă existentă între om și animal nu este nici o relație exclusiv practică, nici una empiric-cauzală, este o relație pur magică. În viziunea „primitivilor”, înaintea tuturor celorlalte ființe, animalele apar ca dotate cu puteri magice speciale. Se relatează, de pildă, despre malaezieni, că nici mohamedanismul nu a reușit să risipească teama și respectul adânc înrădăcinate față de animal: ei atribuiu mai ales animalelor mai mari, precum elefantul, tigrlul și rinocerul, puteri de-a dreptul supranaturale și „demonice”⁵³. Este cunoscut faptul că pentru viziunea primitivă, animalele care își făceau apariția într-un anumit anotimp erau de cele mai multe ori considerate drept cele care dau naștere și aduc acel anotimp: în gândirea mitică rândunica „face” realmente primăvara⁵⁴. Așa cum influența exercitată de animal asupra naturii și asupra oamenilor este înțeleasă în întregime în acest sens magic, același lucru se poate spune și despre fiecare formă a comportamentului practic activ al omului față de animal. Nici vânătoarea nu este o simplă tehnică de a depista și răpune vânatul, al cărei succes ar depinde strict de respectarea anumitor reguli practice, ci ea presupune o legătură magică pe care omul o stabilește între el însuși și animalul vânat. La indienii din America de Nord s-a observat că vânătoarea „reală” trebuie precedată de executarea magică a ei, care se întinde adeseori timp de

Cele două specii de cerb și de cactus, complet diferite „în sine” (adică din punct de vedere al legilor formării conceptelor noastre empirice și raționale), apar aici ca „același lucru”, deoarece ele își corespund în ritualul magic-mitic al indienilor Huichol, ritual care guvernează și determină întreaga lor viziune despre lume. Mai multe în această privință vezi la Lumholtz, „Symbolism of the Huichol Indians” (*Memoirs of the Amer. Mus. of Natural History*, New York, 1900, p. 17 sqq.); vezi și Preuß, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, p. 12 sq.

⁵³ Skeat, *Malay Magic*, p. 149 sq.

⁵⁴ Vezi mai sus, p. 84.

zile și săptămâni și este însoțită de măsuri magice de siguranță precis determinate și de o mulțime de prescripții-tabu. Astfel, vânătorearea de bizoni, de pildă, este precedată de dansul bizonului în care capturarea și uciderea animalului este prezentată mimetic până în cele mai mici detalii⁵⁵. Iar acest ritual mitic nu este numai un joc și o mascaradă, ci face parte integrantă din vânătorearea „reală” în măsura în care succesul ei depinde în mod esențial de respectarea exactă a acestui ritual. Un ritual elaborat, asemănător celui privind găsirea și răpunerea prăzii se face și pentru prepararea și savurarea mesei. Toate aceste exemple dovedesc că, în viziunea primitivă, omul și animalul se află întotdeauna într-o conexiune magică, că acțiunea lor magică nu încetează să se amestece și să se confunde⁵⁶. Însă această unitate a *acțiunii* nu ar fi posibilă, din punctul de vedere al gândirii mitice, dacă ea nu ar fi fondată pe o unitate de *esență*. Raportul care domină diviziunea noastră teoretică a naturii în anumite forme de viață distincte, în „specii” și „clase”, cunoaște deci aici o răsturnare. Definiția speciei nu se bazează pe regulile empiric-cauzale ale reproducerii; reprezentarea „genului” nu depinde de conexiunea empirică dintre *gignere* („a genera”) și *gigni* („a fi generat”). Aici primară este certitudinea identității de gen, așa cum se dezvoltă ea plecând de la relația magică reciprocă dintre om și animal, certitudine căreia reprezentarea „descendenței” comune nu i se adaugă decât indirect⁵⁷. Identitatea nu este aici nicidecum o simplă

⁵⁵ Vezi descrierea pe care o face acestui dans Catlin, *Illustrat. of the Manners, Customs and Condition of the North American Indians*, I, pp. 128 și 144 *sqq.* Alte materiale etnologice în legătură cu aceste practici magice ocazionate de vânătoreare și pescuit se află reunite la Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, p. 200 *sqq.*

⁵⁶ Poate fi aici reamintit că viziunea acestei identități esențiale dintre om și animal re apare ori de câte ori cad inhibițiile produse de reflecția conștientă, de gândirea noastră analitic-cauzală și analitic-clasificatoare. Plină de exemple în acest sens, după cum arată Schilder în *Wahn und Erkenntnis*, p. 109, este și *cazuistica psihiatrică*.

⁵⁷ Acest lucru trans pare cel mai clar tocmai acolo unde domnește ideea „conceptional totemism”-ului; căci, și aici, unitatea unui anumit grup totemic nu se fondează pe felul în care iau naștere membrii aceluia grup, ci procesul generării presupune mai degrabă deja această unitate a grupului. Căci spiritele-totem nu intră decât în femeile pe care le recunosc ca „înrudite prin esență” cu ei. Acest fenomen este descris de Strehlow (*op. cit.*) astfel: „Dacă o femeie trece pe lângă locul în care se află trupul

identitate „inferată”, ci ea face obiectul unei credințe mitice pentru că este trăită și simțită mitic⁵⁸. Acolo unde reprezentările totemice și-au conservat intensitatea veritabilă și forța vitală găsim încă și astăzi la membrii diferitelor clanuri credința că ei nu numai că au ca strămoși diferite animale, ci că ei chiar *sunt* acele specii de animale, că ei chiar sunt anumite animale acvaticе, jaguari sau papagali roșii⁵⁹.

Chiar dacă direcția generală a gândirii mitice face inteligibilă una din ipotezele fundamentale ale totemismului, și anume faptul că, pentru această gândire, „speciile” celor vii trebuie să se delimiteze reciproc într-o manieră total diferită de cea valabilă pentru percepția empirică și cercetarea empiric-cauzală, totuși, adevărata problemă pusă de totemism nu este, cu aceasta, încă rezolvată. Iar aceasta deoarece natura specifică a fenomenelor pe care le grupăm sub conceptul general de totemism nu constă în faptul că între om

preschimbat al unui strămoș, un *ratapa* care a observat-o deja și a recunoscut în ea pe mama clasei sale, pătrunde printre coapsele sale în corpul ei. [...] Copilul născut aparține apoi totemului respectivului *altjirangamitjina*”.

⁵⁸ Se pare că se poate dovedi existența acestui fundament pur afectiv al „sistemelor” totemice chiar și acolo unde componentele imaginare ale totemismului au fost reprimatе și nu mai sunt recognoscibile decât în vestigii izolate. Un material extrem de instructiv în această privință este oferit de recent apărutul articol al lui Bruno Gutmann, „Die Ehrerbietung der Dschagga-Neger gegen ihre Nutzpflanzen und Haustiere” (*Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. 48, 1924, p. 123 sqq.). Aici, „forma de viață” care stă la baza „formei de gândire” a totemismului ne este prezentată într-o manieră extrem de vie și de concretă. În expunerea lui Gutmann întrevădem un strat al reprezentării în care „identitatea” dintre om și animal și dintre om și plantă nu este instituită conceptual și nu este gândită logic-reflexiv, ci este trăită nemijlocit în mod mitic ca unitate și omogenitate fatale. „Forța originară [...] este sentimentul unității vitale cu animalul și planta și dorința de a o transforma într-o comunitate guvernată de om care să o circumscrie într-un domeniu închis față de exterior, în care totul să ajungă la împlinire” (p. 124). Chiar și astăzi negrii Djagga „își compară propriile etape ale vieții cu cele ale bananei și o iau drept exemplu. [...] În cadrul riturilor de inițiere și, mai târziu, în cadrul celor de căsătorie, bananierul joacă un rol dominant. [...] Deși în forma lor actuală, formă determinată de cultul strămoșilor, aceste practici ascund mult și acordă acțiunilor care implică banana un caracter pur simbolic, ele nu pot camufla total conexiunea vitală directă și originară dintre banană și nou începuta viață a omului” (p. 133 sq.).

⁵⁹ Vezi în această privință mai ales relatarea lui K. v. d. Steinen despre Bororo (vezi mai sus, p. 98).

în general și anumite specii de animale se presupun unele legături, se instituie anumite identități mitice, ci în faptul că fiecare grup în parte posedă animalul lui totemic *particular*, cu care se află într-o relație specială, cu care pare „înrudit” în sens strict și căreia pare să-i „aparțină”. Abia această diferențiere, cu fenomenele sociale care o însoțesc și care derivă din ea, în fruntea cărora se găsește principiul exogamiei, adică interdicția căsătoriei între membrii aceluiași grup totemic, constituie forma fundamentală a totemismului. Iar de înțelegerea acestei diferențieri ne putem apropia, se pare, dacă nu pierdem din vedere faptul că modul în care omul intuiește ființa obiectivă și o împarte în diferite „clase” se reduce, în cele din urmă, la diferențe ale modalității și orientării *acțiunii* sale. Vom examina mai târziu⁶⁰ în detaliu felul în care acest principiu domină întreaga structură a universului viziunii mitice, precum și felul în care lumea *obiectelor* mitice se prezintă pretutindeni ca o simplă proiecție obiectivă a *acțiunii* umane. Acum este suficient să ne amintim că germele inițial al acestei evoluții este prezent încă de la stadiile primare ale gândirii mitice, încă de la stadiul viziunii „magice” despre lume, în măsura în care forțele magice de care orice fenomen depinde nu se extind în mod uniform asupra tuturor sferelor ființei, ci se distribuie într-o manieră foarte diferită. Chiar și acolo unde intuiția *acțiunii* „subiective” este atât de puțin individualizată încât pare că întreaga lume este acaparată de o forță magică nedeterminată, iar atmosfera pare încărcată de electricitatea spiritelor, pentru a ne exprima astfel, subiecții individuali participă totuși într-o măsură foarte diferită la această forță impersonală în sine și universal răspândită. În unii indivizi și în unele clase și organizări sociale, puterea magică, care impregnează și guvernează universul, se regăsește într-o formă intensivă și concentrată – astfel, puterea pură și simplă, *mana* generală, se separă în formele particulare de *mana*: *mana* războinicului, *mana* căpeteniei, a preotului, a medicilor⁶¹. Însă,

⁶⁰ Vezi mai jos, p. 264 *sqq.*

⁶¹ Vezi expunerea și dovezile aduse în această privință de Fr. Rud. Lehmann, *Mana*, pp. 8 *sqq.*, 12 *sqq.* și 27 *sqq.*

alături de această particularizare cantitativă, în care forța magică apare încă totuși ca un bun comun și transmisibil, depozitat numai în anumite locuri și de către anumite persoane, poate și trebuie să apară de timpuriu și o particularizare calitativă. Căci niciun fel de comunitate, oricât de „primitivă” ar fi ea, nu poate fi gândită numai ca o simplă entitate colectivă în care, dincolo de intuiția existenței și a acțiunii întregului, să nu se ajungă la nicio conștiință a acțiunii părților. Dimpotrivă, încă de timpuriu trebuie să putem găsi cel puțin unele încercări de diferențiere, fie aceasta individuală sau socială, trebuie să se poată ajunge la o divizare și la o stratificare multiplă a activității umane care să se exprime și să se reflecte apoi într-un oarecare fel și în conștiința mitică. Nu orice individ, nu orice uniune sau grup poate face totul singur, ci fiecăruia îi este rezervată o anumită sferă de acțiune în care el își poate exercita puterea și dincolo de care puterea lui piere. Prin aceste limite ale *puterii* sunt treptat determinate, pentru viziunea mitică, limitele *ființei* și ale diferitelor ei clase și specii. Cunoașterea pură, „teoria” pură este caracterizată în mod esențial de faptul că, pentru ea, sfera contemplării este mai extinsă decât cea a acțiunii; în schimb, viziunea mitică se ivește într-un domeniu căruia ea i se consacră într-o manieră magic-practică și pe care o stăpânește magic-practic. Pentru ea sunt perfect valabile cuvintele lui Prometeu al lui Goethe: pentru ea nu există decât domeniul pe care-l umple cu acțiunea ei, nimic dincoace și nimic dincolo de asta. De aici rezultă însă că fiecărui mod și fiecărei direcții particulare a acțiunii trebuie să-i corespundă câte un aspect particular al existenței și al conexiunii elementelor ei. Omul formează împreună cu aceste elemente o unitate de esență, ale cărei influențe le resimte în mod direct, dar asupra căruia își exercită la rândul lui influența directă. Și atitudinea lui față de animal trebuie să se definească și să se specifice în funcție de această concepție fundamentală. Vânătorul, păstorul și agricultorul se simt toți uniți, prin activitatea lor nemijlocită, cu animalul, „înrușiți” cu el: dar această comunitate se întinde în cazul fiecăruia dintre ei asupra unor sfere de viață total diferite, asupra unor genuri și specii de animale

diferite. Plecând de aici, se poate înțelege, poate, cum unitatea originară, nedeterminată în sine a sentimentului vital, datorită căreia omul se simte legat în mod egal de toate viețuitoarele, se preface treptat în acea religie specială care pune în legătură câte un grup particular de oameni cu o clasă particulară de animale. Sistemele totemice minuțios observate și studiate oferă într-adevăr numeroase indicii care dovedesc că alegerea totemului nu este în mod originar în niciun caz ceva pur exterior sau contingent, că ea nu reprezintă o simplă „heraldică”; în această alegere se manifestă și se obiectivează, dimpotrivă, câte o atitudine spirituală și de viață specifică. Chiar și în situația actuală care, în mod indubitabil, nu poate fi considerată „primitivă”, în care, dimpotrivă, imaginea originară a totemismului a fost acoperită până la a deveni de nerecunoscut de o mulțime de determinații contingente, această trăsătură fundamentală mai iese uneori clar în evidență. În imaginea mitico-sociologică despre lume a populației Zuñi, organizarea totemică coincide de departe cu organizarea în clase, astfel încât războinicii, vânătorii, agricultorii și vindecătorii aparțin diferitelor grupuri particulare care se definesc prin anumite animale totem⁶². Iar, uneori, înrudirea dintre clan și animalul totem al său este atât de strânsă încât cu greu am putea decide dacă acel clan și-a ales un animal totem în funcție de propria lui natură sau dacă nu cumva s-a format și s-a constituit el însuși, mai degrabă, conform caracterului acelui animal; animalelor sălbatice și puternice le corespund clanuri războinice, animalelor domestice le corespund clanuri pașnice⁶³. Este ca și cum respectivul clan s-ar intui în mod obiectiv pe el însuși în animalul lui totem, ca și cum el ar recunoaște în acesta propria lui esență și particularitate, orientarea fundamentală a propriei acțiuni. Iar, întrucât în sistemele elaborate ale totemismului organizarea nu

⁶² Vezi Cushing, „Outlines of Zuñi Creation Myths” (13th Ann. Rep. of the Bur. of Ethnol., p. 367 sq.).

⁶³ Vezi, de exemplu, în această privință, raportul din *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, 184 sqq. (citată de Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, p. 217 sq.); precum și referirea din Thurnwald, „Die Psychologie des Totemismus”, *Anthropos*, XIV (1919), p. 16 sq.

se oprește la diversele grupuri sociale, ci se extinde concentric asupra a tot ceea ce există și se întâmplă⁶⁴, întregul univers este împărțit în funcție de astfel de „afinități”, ajungând să se dividă în genuri și specii mitice net separate⁶⁵.

Însă, în pofida tuturor acestor distincții, oricât de clar s-ar contura ele treptat pentru conștiința și sentimentul mitic, se păstrează cu forță nediminuată ideea *unității vieții*. Dinamismul și ritmul vieții este resimțit ca unul și același – indiferent de cât de

⁶⁴ Această extindere concentrică apare clar mai cu seamă în sistemul totemic al populației marind-anim, descris amănunțit de către P. Wirz, *Die religiösen Vorstellungen und Mythen der Marind-anim und die Herausbildung der totemistischen Gruppierungen*, Hamburg, 1922. Mai multe detalii se găsesc în studiul meu „Die Begriffsform im mythischen Denken”, pp. 19 sqq. și 56 sqq.

⁶⁵ Cât de condiționată este această împărțire de o trăsătură generală a „gândirii mitice structurale” se vedește în momentul în care sistemele totemice sunt comparate în această privință cu formațiuni de clase mitice total diferite în privința conținutului, în special cu sistemele *astrologiei*. Și aici, „genurile” ființei și coordonarea tuturor elementelor ei particulare sunt dobândite prin distingerea inițială a anumitor *sfele magice de influență* guvernate de câte o planetă. Principiul mitic al οὐμνοια πάντα suferă deci o diferențiere: nu orice element al existenței poate să acționeze nemijlocit asupra oricărui altul, ci el acționează direct numai asupra elementelor cu care se înrudește prin esență, asupra elementelor aflate în interiorul aceluiași „lanț” magic-astrologic de lucruri și evenimente. Astfel, pentru a alege la întâmplare unul dintre aceste „lanțuri”, *Marte*, în descrierea lui Picatrix, este sursa forței de atracție și are sub protecția sa știința naturii, medicina veterinară, chirurgia, extracția dinților, luarea de sânge și circumcizia. Dintre *limbi*, îi aparține persana; dintre *membrele exterioare*, nara dreaptă și din *interiorul* ficatului, fierea roșie; dintre *stofe*, țesătura de semi-mătase precum și pielea de iepure, de panteră și de câine; dintre *meserii*, munca cu fierul și focul; dintre *gusturi*, amăreala arzătoare și seacă; dintre *pietrele prețioase*, carneolul; dintre *metale*, arsenul de sulf, sulful, țițeiul, sticla și cuprul; dintre *culori*, roșul închis ș.a.m.d. (Pentru mai multe detalii, vezi Hellmut Ritter, „Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie”, în *Vorträge der Bibliothek Warburg*, I, 1921/22, p. 104 sqq.) Iar această reprezentare a *genului* magic identic, care cuprinde cele mai eterogene conținuturi ale existenței, pe care le sintetizează într-o unitate, este urmată și aici de reprezentarea generării, de *gignere* și *gigni*: căci acel lucru care se supune unei anumite planete, acel lucru care face parte din sfera ei de influență magică, are această planetă drept strămoș și este legată de ea printr-un raport de *filiație* planetară. Vezi în această privință mai ales renumitele reprezentări picturale ale „copiilor planetelor”, în Fritz Saxl, *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Okzident*, Islam III, 151 sqq.

diferite sunt formele obiective în care se manifestă. El este același nu numai în om și în animal, ci și în lumea vegetală. În evoluția totemismului nu se face niciodată o disticție netă între animal și plantă. Aceeași venerație nutrită de către clan față de animalul-totem este nutrită și față de planta-totem; aceleași interdicții de a ucide animalul-totem sau de a o face fără respectarea anumitor condiții, a unui anumit ceremonial magic, sunt valabile și în privința consumării plantei-totem⁶⁶. Ideea „descendenței” omului dintr-o anumită specie de plante, ca și ideea metamorfozei figurilor umane și a celor vegetale, constituie un motiv general al mitului și al narațiunii mitice. Și în acest caz, forma exterioară, înfățișarea și constituția fizică particulară pot să decadă și să ajungă foarte ușor o simplă mască, dat fiind faptul că sentimentul comunității tuturor celor vii șterge încă de la început toate diferențele vizibile și toate diferențele care pot fi instituite în gândirea analitic-cauzală, sau, cel puțin, le socotește doar ca diferențe pur întâmplătoare, accidentale. Acest sentiment își găsește sprijinul cel mai solid în natura viziunii mitice a timpului, pentru care orice viață se distinge prin *faze* bine determinate care revin întotdeauna și pretutindeni în mod identic⁶⁷. Aceste faze nu sunt nicidecum simple măsuri în funcție de care noi să efectuăm o diviziune artificială și arbitrară a evenimentelor, ci ele relevă esența și natura fundamentală a vieții însăși în calitate de unitate *calitativă* generală. Astfel, mai cu seamă în devenirea și creșterea lumii vegetale, ca și în ofilirea și pieirea acesteia, omul nu-și află numai *expresia* indirectă și reflectată a propriei ființe, ci, prin aceasta, el se înțelege și se cunoaște pe sine în mod direct: el își află în acest fel propriul lui *destin*. O zicală vedică spune: „Din iarnă, într-adevăr, renaște primăvara. Căci, din cea dintâi ajunge cea din urmă din nou la existență. Cu adevărat la existență revine așadar, în această lume, cel care știe asta”⁶⁸. Dintre marile religii

⁶⁶ Vezi, spre exemplu, lista plantelor totem la Aranda și Loritja, în Strehlow, *op. cit.*, I, 2, p. 68 *sqq.*

⁶⁷ Vezi mai sus, p. 152 *sqq.*

⁶⁸ Oldenburg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, p. 29.

culturale, mai cu seamă religia feniciană a conservat cu cea mai mare puritate și a elaborat cel mai intensiv acest sentiment mitic fundamental. „Ideea vieții” a fost desemnată drept ideea centrală a acestei religii, idee de la care tot restul iradiază. În acest panteon, zeii Baal par a fi creații relativ târzii, ei apar nu atât ca personificări ale forțelor naturale, cât ca stăpâni ai neamului și ca stăpânitori ai pământului și ai teritoriului; zeița Astarte, în schimb, nu are în mod originar nicio astfel de legătură cu națiunea. Ea este pur și simplu zeița-mamă din al cărei pânțece provine întreaga viață ca atare, care dă perpetuu viață nu numai neamului, ci și oricărei existențe fizico-naturale. Acestei zeițe etern născătoare, imagine a fecundității inepuizabile, i se opune imaginea zeului adolescent, fiul ei, care este, desigur, supus morții, dar care se eliberează neîncetat din ea și învie într-o nouă formă de existență⁶⁹. De această imagine a zeului muritor care reînvie sunt impregnate nu numai majoritatea religiilor istorice, ci, mai mult, ea se regăsește în multiple variante, având însă în esență o formă identică, și în cadrul reprezentării religioase a primitivilor. Din această imagine emană pretutindeni o extraordinară forță *de cult*. Comparația dintre culturile vegetației pe care le găsim la primitivi cu cultul lui Tamuz din Babilonia, cel al lui Adonis din Fenicia, cel frigian al lui Attis și cel trac al lui Dionysos relevă prezența, în toate, a uneia și aceleiași linii fundamentale de dezvoltare și a uneia și aceleiași surse de emoție specific religioasă. Omul nu rămâne nici aici la simpla contemplare a fenomenului natural, ci el este mânat de fiecare dată să sfarme bariera care îl separă de universul celor vii și să-și potențeze propriul sentiment al vieții în asemenea măsură încât să se elibereze de *particularitatea* lui, fie ea generică sau individuală. Această eliberare se obține prin dansuri sălbatice și orgiace, restabilindu-se identitatea cu sursa primordială a oricărei vieți. În acest caz este însă vorba nu de o simplă *interpretare* mitic-religioasă a fenomenului natural, ci de o comuniune directă cu el, de o adevărată dramă pe care subiectul religios o

⁶⁹ Mai multe detalii vezi mai ales la W. v. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911.

trăiește în sine⁷⁰. *Narațiunea* mitică este cel mai adesea numai reflecția exterioară a acestui fenomen intern, vâlul subțire prin care se poate întrezări această dramă. În cazul lui Dionysos, chiar din forma cultului se dezvoltă legenda despre Dionysos Zagreus care este învins de Titani, apoi rupt în bucăți și înghițit, astfel încât, acum, unica ființă divină este risipită într-o multitudine de configurații ale acestei lumi și în mulțimea oamenilor: căci omeirea s-a născut din cenușa Titanilor pe care Zeus i-a nimicit cu fulgerul lui⁷¹. Cultul egiptean al lui Osiris se fondează pe identitatea admisă dintre zeu și om. Mortul însuși devine un Osiris: „Pe cât de adevărat trăiește Osiris, va trăi și el; pe cât este de adevărat că Osiris nu este mort, nici el nu va muri; pe cât este de adevărat că Osiris nu a fost nimicit, nu va fi nimicit nici el”⁷². Pentru conștiința *metafizică* dezvoltată, certitudinea nemuririi se fondează cu precădere pe distincția analitică netă pe care această conștiință o efectuează între „corp” și „suflet”, între lumea existenței fizic-naturale și cea a existenței „spirituale”. Conștiința mitică nu cunoaște în mod original nicio distincție de acest fel, niciun astfel de dualism. În cazul ei, certitudinea dăinuirii se înrădăcinează mai degrabă în viziunea contrară, fiind permanent reîntărită prin conceperea naturii ca ciclu de nașteri

⁷⁰ În privința cultului lui Adonis, Attis și Osiris și paralelele lui „primitive”, vezi mai ales expunerea sintetizatoare a lui Frazer, „Adonis, Attis, Osiris” (*Golden Bough* vol. IV), ediția a treia, London, 1907; în privința culturilor vegetative, vezi în special Preuß, „Phallische Fruchtbarkeitdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas”, *Archiv für Anthropologie N. F. I*, pp. 158 sqq. și 171 sqq., Gustav Nickel (*Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund, 1921) a susținut, mai recent, că este probabil ca și mitul german al lui Balder să aparțină aceluiași orizont intelectual, mai mult, că între Balder și Adonis-Tamuz este posibil să existe o legătură genetică directă.

⁷¹ Despre originea și semnificația legendei lui Dionysos-Zagreus vezi în special Rohde, *Psyche*, ediția a doua, II, pp. 116 sqq. și 132.

⁷² Vezi Erman, *Die ägyptische Religion*, ediția a doua, p. 111 sqq.; Le Page Renouf, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of Ancient Egypt*, London, 1880, p. 184 sqq. Și în cultul frigian al lui Attis regăsim aceeași viziune fundamentală și aceeași formulă magică (ἑσται, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου. ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία – Zeul a fost salvat: îmbărbătați-vă, inițiați, căci va veni și pentru noi salvarea din nenorociri); mai multe detalii în Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910, p. 205 sqq.

mereu noi. Căci toate lucrurile care cresc și devin se află în relație unele cu altele și se influențează magic unele pe altele. Este pretutindeni evident că, în cazul obiceiurilor festive cu care omul acompaniază în special declinul soarelui după echinoxul de toamnă sau ascensiunea acestuia și revenirea la lumină și la viață, nu este vorba de o simplă reflexie, de o reproducere analogică a unui fenomen exterior – în ele acțiunea umană și devenirea cosmică se întrepătrund nemijlocit. Pe cât de puțin face în mod original reprezentarea mitică „complexă” o descompunere a existenței într-o multiplicitate de „specii” biologice clar distincte unele de altele, tot pe atât de puțin face ea o separare a diferitelor forțe generatoare de viață ale naturii. Atât creșterea plantei, cât și nașterea și dezvoltarea omului, sunt încredințate uneia și aceleiași forțe vitale. De aceea, în cadrul viziunii magice despre lume și al practicii magice, ele pot interveni pe deplin una pentru cealaltă. Astfel, în cunoscutul obicei al „culcării nupțiale pe ogor”, efectuarea sau reprezentarea actului sexual are în mod direct drept consecință însămânțarea și fertilizarea pământului, și, în sens invers, reprezentarea mimetică a fecundării pământului asigură sufletelor puterea de renaștere după moarte. Ploaia care fecundează pământul își are corespondentul magic în sămânța umană, plugul în membrul bărbătesc, iar brazda în pântecul feminin: odată cu unul dintre termeni, este pus și dat în mod magic și celălalt⁷³.

Prin urmare, reprezentarea „mamei-pământ” sau, cea corespondentă, a pământului ca tată constituie un nucleu, o idee primordială care, începând cu credințele primitivilor și până la formele cele mai elevate ale conștiinței religioase, nu încetează să-și dovedească puterea. La Uitoto, roadele câmpului coboară la tatăl sub pământ, unde stau pe toată perioada în care nu există rod: „sufletul” roadelor și al semănăturilor merge în locuința tatălui⁷⁴. Ideea că

⁷³ Vezi Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, mai ales capitolele 4 și 6, și *Mythologische Forschungen*, Straßburg, 1884, capitolul VI, „Kind und Korn”, p. 351 sqq.

⁷⁴ Preuß, *Religion und Mythologie der Uitoto*, p. 29; vezi și Preuß, *Archiv für Religionswiss.*, VII, p. 234.

pământul este mama comună care aduce pe lume copiii oamenilor și care îi reprimește după moartea lor pentru a-i reda din nou vieții în ciclul devenirii este, de asemenea, o idee fundamentală a credinței grecești, care se regăsește direct exprimată în *Choephorele* lui Eschil, în rugăciunea Electrei la mormântul lui Agamemnon⁷⁵. Și în *Menexenos* al lui Platon se găsește o frază conform căreia nu pământul le imită pe femei în privința sarcinii și a nașterii, ci femeile imită pământul în această privință. Însă în viziunea mitică originară nu există în general nici un „înainte” și nici un „după”, nici un termen prim și nici unul secund: cele două procese se contopesc total și indisolubil. Misterele transpun această credință generală în termeni individuali. Prin executarea actelor sacramentale care prezintă secretul primordial al devenirii, morții și resurecției, mystul încearcă să dobândească garanția renașterii. În cultul lui Isis, zeița, creatoarea semănăturilor verzi, este, pentru cei care o venerază, mama zeului, marea Mamă, stăpâna care dă viață tuturor oamenilor⁷⁶. Acest cult, ca și alte culturi ale misterelor, ne învață explicit că, înainte de a dobândi noua sa ființă *spirituală*, înainte de a se „transfigura” *spiritual*, mystul trebuie să treacă mai întâi prin toate cercurile *naturii* și ale vieții fizice: el trebuie să fi fost în toate elementele și toate entitățile, în pământ, în apă și în aer, ca și în animale și în plante, el trebuie să fi colindat prin toate regiunile cerului și să se fi transformat în toate formele de animale⁷⁷. Prin urmare, chiar și acolo unde tendința de bază vizează separarea netă dintre *spiritual* și *corporal*, dualismul trupului și al sufletului, sentimentul mitic originar al unității nu încetează totuși să iasă la iveală. Chiar și categoriile fundamentale ale vieții sociale a oamenilor sunt

⁷⁵ *Choephoren*, 127 sqq., vezi Wilamowitz, „Einleitung zur Übersetzung der Eumeniden des Äschylos”, *Griech. Tragöde.*, II, p. 212.

⁷⁶ Vezi, pentru mai multe detalii, mai ales scrierile lui Dieterich, *Nekyia*, ediția a doua, p. 63 sqq.; pentru o liturgie a lui Mithras, p. 145 sq; pentru Mama-pământ, p. 82 sqq. Pentru reprezentarea Mamei-pământ în sfera semitică vezi Th. Nöldeke, „Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten”, *Arch. f. Religionswiss.*, VIII, p. 161 sqq., și Baudissin, *Adonis u. Esmun*, p. 18 sqq.

⁷⁷ Vezi Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 33 sqq.

inițial înțelese și utilizate atât în calitate de categorii „naturale”, cât și în calitate de categorii „spirituale”. Îndeosebi forma primordială a familiei umane, triada tatălui, mamei și copilului, este introdusă în mod direct în ființa naturii, dar și extrasă din aceasta. În religia vedică, ca și în nordul germanic, „Mama-pământ” se opune „Tatălui-cer”⁷⁸. De asemenea, în sfera polineziană, originea omului face trimitere la cer și la pământ, primii părinți ai acestei seminții⁷⁹. Trinitatea tatălui, mamei și fiului se prezintă în religia egipteană sub figurile lui Osiris, Isis și Horus și se regăsește ulterior la majoritatea popoarelor semitice. Existența acestei triade a fost de asemenea dovedită și la germani⁸⁰, italieni, celți, sciți și mongoli. De aceea, Usener consideră această reprezentare a trinității divine drept o categorie fundamentală a conștiinței mitic-religioase: „o formă de concepție adânc înrădăcinată, motiv pentru care este înzestrată cu forța instinctului natural”⁸¹. Chiar și în evoluția creștinismului, concepția religios-etică a „filiației divine” nu s-a dezvoltat progresiv decât pornind de la anumite intuiții concrete și fizice ale acestei relații; și aici, speranța reînvierii se întemeiază cu predilecție pe ideea fundamentală a vechii religii primitive, anume aceea că evlaviosul este înrudit fizic cu Dumnezeu-Tatăl, că el este, în sensul trupesc, un copil al lui Dumnezeu⁸².

În acest fel, întreaga existență naturală este exprimată în limbajul ființei umane și sociale, iar întreaga existență umană și socială

⁷⁸ Vezi Oldenberg, *Religion des Veda*, ediția a doua, pp. 244 sq., 284, precum și L. v. Schröder, *Arische Religion*, I, pp. 295 sqq. și 445 sqq.

⁷⁹ Vezi legenda transmisă de către Grey, *Polynesian Mythology*, Auckland, 1885, p. 1 sqq., sub titlul de „The Children of Heaven and Earth”.

⁸⁰ În legătură cu triada germanică a zeilor Balder, Frigg și Odin, vezi în special Neckel, *Die Überlieferungen von Gotte Balder*, p. 199 sqq.

⁸¹ Usener, „Dreiheit”, *Rhein. Mus. N. F.*, vol. 58; pentru extinderea triadei tatălui, fiului și mamei în sfera semitică, vezi Nielsen, *Der dreieinige Gott in religions-historischer Beleuchtung*, Kopenhagen, 1922, p. 68 sqq.; pentru Egipt, Babilon și Siria, vezi Boussets, articolul „Gnosis”, în Pauly-Wissowa.

⁸² Dovezi în această privință se găsesc la Nielsen, *op. cit.*, p. 217 sqq.; vezi analiza predicatului „Dumnezeului viu”, făcută din punct de vedere al istoriei religiilor de către Baudissin, *op. cit.*, p. 498 sqq.

în limbajul celei naturale. În cazul mitului, nu este posibilă nicio reducere a unui element la celălalt, căci numai prin *corelația* lor generală cele două elemente definesc structura și complexitatea particulară a conștiinței mitice. De aceea, „explicația” pur sociologică a producțiilor mitului nu este mai puțin unilaterală decât cea naturalistă. Încercarea cea mai pătrunzătoare și mai consecventă a unei atari explicații a fost întreprinsă de către școala modernă franceză de sociologie, și mai ales de către fondatorul ei, Emile Durkheim. Durkheim pleacă de la ideea că nici animismul, nici „naturalismul” nu pot fi adevărata rădăcină a religiei; căci, altfel, ar însemna că întreaga viață religioasă nu ar avea, în general, niciun fundament stabil real și ar fi un ansamblu de simple iluzii, un cumul de fantasme. Religia nu se poate întemeia pe un astfel de fundament instabil, astfel că, dacă ea poate să pretindă, în ceea ce o privește, vreun fel de adevăr intrinsec, ea trebuie să se facă cunoscută ca expresie a unei realități obiective. Această realitate nu este natura, ci societatea; ea nu este de natură fizică, ci socială. Adevăratul obiect al religiei, obiectul ei unic și originar la care pot fi reduse toate creațiile și manifestările religioase, este formațiunea socială, căreia individul îi aparține în mod indisolubil și care îi condiționează integral ființa și conștiința. Și tot această formațiune socială este cea care, în același fel în care determină forma mitologiei și a religiei, conține în ea și schema fundamentală și modelul oricărei înțelegeri teoretice și al oricărei *cunoașteri* a realității. Căci toate categoriile prin care noi înțelegem această realitate – conceptele de spațiu și de timp, ca și cele de substanță și cauzalitate – sunt produse ale gândirii sociale, iar nu ale gândirii individuale, și ele au, în consecință, o preistorie social-religioasă. A explica aceste concepte și a le înțelege în adevărata lor „aprioritate” nu înseamnă altceva decât a le raporta la această preistorie, a raporta structura lor aparent pur logică la anumite structuri sociale. Drept „a priori”, drept universal valabil și necesar, trebuie să-i apară individului nu ceea ce provine din propria lui activitate, ci ceea ce provine din activitatea speciei lui. Legătura reală care-l leagă pe individ de tribul, clanul

sau ginta lui reprezintă, în consecință, ultimul fundament demonstrabil pentru unitatea ideală a conștiinței lui despre lume și pentru structura religioasă și intelectuală a cosmosului. Nu este momentul să intrăm acum în detaliile fundamentului epistemologic pe care Durkheim l-a dat teoriei sale și nici să examinăm mai îndeaproape încercarea lui de a înlocui deducția „transcendentală” a categoriilor prin deducția lor sociologică. Însă, și în cazul lui, se pune, desigur, întrebarea dacă nu cumva categoriile, care la el trec drept *deduse* din existența societății, nu sunt mai degrabă înseși *condițiile* acestei existențe și dacă nu cumva abia formele pure ale gândirii și formele pure ale intuiției fac posibile și constituie atât existența societății, cât și acea legitate empirică a fenomenelor pe care o numim „natură”. Dar chiar dacă nu ne punem această întrebare și ne menținem exclusiv în sfera fenomenelor conștiinței mitic-religioase, se dovedește, totuși, la o examinare mai precisă, că și în această privință teoria lui Durkheim ajunge în cele din urmă la un *ὑστερον πρότερον*⁸³. Căci nici forma societății nu este în mai mare măsură decât forma obiectelor naturii și decât legitatea lumii percepției noastre ceva *dat* pur și simplu și în mod nemijlocit. Această legitate ia naștere abia printr-o interpretare și elaborare teoretică a conținuturilor sensibile; în mod similar, structura societății este o entitate mediată, ideal-condiționată. Departe de a fi cauza ontologic-reală ultimă a „categoriilor” spirituale, cu precădere a celor religioase, ea este, dimpotrivă, determinată în mod hotărâtor de către acestea. Atunci când se încearcă explicarea acestor categorii prin socotirea lor drept simple repetări și, într-o anumită măsură, drept copii ale formei reale a societății, se uită faptul că în chiar această formă reală au pătruns deja procesele și funcțiile de factură mitic-religioasă. Nu se cunoaște nicio formă socială atât de primitivă încât să nu prezinte deja vreun fel de „amprentă” religioasă; iar societatea însăși nu poate fi considerată drept formă marcată decât cu condiția de a presupune deja, implicit, modul și orientarea acestei

⁸³ „Posterior anterior” (*n.t.*).

„amprente”⁸⁴. Chiar și explicația pe care Durkheim o dă totemismului și pe care el o consideră drept proba veritabilă a corectitudinii concepției lui de bază nu face decât să confirme indirect această corelație. Pentru Durkheim, totemismul nu este altceva decât proiecția în exterior a anumitor relații sociale interne. Deoarece indivizii nu cunosc altă viață decât cea din interiorul unei formațiuni sociale care îi înglobează, și, deoarece în interiorul acestei uniuni se evidențiază, la rândul lor, anumite grupuri și se separă unele de altele ca unități caracteristice, nici existența obiectivă nu poate fi înțeleasă spiritual decât plecând de la această formă fundamentală a experienței, nici ea nu poate fi explicată decât printr-o diviziune foarte minuțioasă în „specii” și „clase” a totalității existenței și fenomenelor. Totemismul nu face altceva decât să transfere în mod direct asupra întregii naturi corespondențele și înrudirile pe care omul, în calitate de membru al corpului social, le cunoaște; el reproduce microcosmosul social în macrocosmos. Astfel, și aici, adevăratul obiect al religiei este, în opinia lui Durkheim, societatea, în timp ce totemul este văzut numai ca un *semn* sensibil prin care un obiect oarecare este calificat drept important din punct de vedere social și este, astfel, ridicat în sfera religiosului⁸⁵. Dar această teorie nominalistă care vede în totem numai un semn mai mult sau mai puțin arbitrar și, într-o anumită măsură, contingent, și care consideră că în spatele acestui obiect s-ar afla un cu totul alt obiect de venerație

⁸⁴ Dacă ar fi să căutăm exemple istorice concrete pentru acest proces de „marcare”, pentru maniera în care conștiința religioasă formează și modelează în conformitate cu ea existența societății, este suficient să facem trimitere la lucrările fundamentale ale lui Max Weber despre „sociologia religiei”. Peste tot în acestea, forma specifică a conștiinței religioase se dovedește a fi nu atât un *produs* al unei anumite structuri sociale, cât o *condiție* a acesteia, astfel încât aici este susținută, într-o formulare și terminologie modernă, aceeași idee a „primatului religiosului” care a fost exprimată în frazele mai sus citate ale lui Schelling (vezi p. 235 *sqq.*). Vezi mai ales propriile observații ale lui Max Weber privind metoda utilizată de el în sociologia religiei, în *Gesamm. Aufs. zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, I, p. 240 *sq.*

⁸⁵ Vezi Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, mai cu seamă pp. 50 *sqq.*, 314 *sqq.* și 623 *sqq.*; vezi și Durkheim și Mauss, „De quelques formes primitives de classification”, *Année Sociologique*, VI, p. 47 *sqq.*

indirectă, trece cu vederea tocmai problema centrală a totemismului. Admițând că mitul și religia au nevoie pretutindeni de astfel de imagini, de astfel de semne prezente în mod sensibil, *particularitatea* diferitelor simboluri mitic-religioase rămâne totuși o problemă care nu poate fi soluționată prin indicarea funcției *generale* a semnalizării. Relația tuturor formelor de existență cu anumite forme animale sau vegetale rămâne într-adevăr inexplicabilă atâta vreme cât nu vom reuși să-i înțelegem caracterul specific determinat plecând de la o anumită orientare fundamentală a gândirii mitice și a sentimentului mitic al vieții și până când nu vom reuși să oferim semnelor totemice, dacă nu un corelat stabil de natura lucrurilor, dacă nu un *fundamentum in re*, cel puțin un fundament în *conștiința* mitic-religioasă. Existența și forma societății omenești au în mod special nevoie de o astfel de întemeiere, căci, chiar și atunci când credem că societatea ni se prezintă în forma ei empirică cea mai timpurie și mai primitivă, ea nu este de fapt un dat originar, ci ceva condiționat și mediat spiritual. Orice existență socială se înrădăcește în anumite forme concrete ale comunității și ale sentimentului comunitar. Și, cu cât vom reuși mai mult să-i dezvăluim aceste rădăcini, cu atât mai clar se va vădi că sentimentul primar al comunității nu se oprește nicidecum la limitele instituite de noi în conceptul elaborat de clasă biologică, ci este orientat dincolo de orice astfel de limite, spre totalitatea celor vii. Mult înainte ca omul să se știe ca o specie și ca un gen bine distinct, înzestrat cu o forță specifică și care iese în evidență din întregul naturii printr-un primat axiologic, el se cunoaște în genere ca verigă în lanțul vieții în interiorul căruia fiecare existență singulară este legată magic de întreg, astfel că trecerea continuă, transformarea unei ființe în alta apare nu numai ca posibilă, ci ca necesară, drept formă „naturală” a vieții însăși⁸⁶.

⁸⁶ Deși s-a făcut deseori încercarea de a prezenta totemismul drept fenomenul fundamental și originar al gândirii mitice, totuși, faptele etnografice par să ne constrângă să tragem mai degrabă concluzia inversă. Totemismul apare peste tot ca inclus într-o viziune mitică generală care, în loc să facă ca viața să se diferențieze dintru început

Este evident atunci că și în figurile imaginative în mijlocul cărora mitul se află și trăiește în mod original, în care este încarnată nemijlocit și concret natura lui particulară, trăsăturile divine, umane sau animale nu se pot distinge deloc în mod clar unele de altele. Iar aici schimbarea nu are loc decât treptat, ea fiind un simptom evident al unei schimbări spirituale, al unei evoluții în conștiința de sine umană. În religia egipteană este o regulă generală ca zeii să fie reprezentați prin animale, cerul ca o vacă, soarele ca un șoim, luna ca un ibis, zeul morților ca un șacal, zeul apelor ca un crocodil. Și în *Vede*⁸⁷ însă, alături de antropomorfismul dominant se fac resimțite clar și urmele unei mai vechi concepții theriomorfe. Chiar și acolo unde zeii ne apar deja sub o înfățișare clar omenească, înrudirea lor cu natura animală transpare, de regulă, în capacitatea lor aproape nelimitată de a se metamorfoza. Astfel, în mitologia germană, Odin este marele vrăjitor care poate lua orice formă, care poate deveni pasăre, pește sau vierme. Nici religia greacă arhaică nu dezmente această relație. Marii zei ai arcadienilor erau reprezentați sub forma unui cal sau ca urs ori lup. Demeter și Poseidon apar cu cap de cal, Pan sub forma unui țap. Această viziune din Arcadia a fost înlăturată abia de către poezia homerică⁸⁸. Dar tocmai acest lucru indică faptul că mitul nu ar fi ajuns poate niciodată singur, fără intervenția altor motive și a altor forțe spirituale, la o distincție clară în această privință, dat fiind că această distincție contrazice în principiu propria lui natură și viziunea lui „complexă”. Abia arta a fost cea care, ajutându-l pe om să-și dobândească *imaginea proprie*,

în specii și clase, o consideră drept o forță unitară, drept o totalitate care precedă toate diviziunile. Zoolatria, ca atare, este un fenomen mult mai general decât totemismul propriu-zis, care nu pare să se fi dezvoltat din zoolatrie decât în condiții particulare – astfel, în cazul Egiptului, de pildă, țara clasică a zoolatriei, nu s-a putut dovedi baza totemică a cultului animalelor. Vezi, în această privință, în special critica acerbă adusă de către Georges Foucart, din perspectiva egiptologiei și a istoriei comparate a religiilor, pretensei universalități a „codexului totemic”, Georges Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*, ediția a doua, pp. LII sqq., 116 sqq., *ed passim*.

⁸⁷ Pentru mai multe detalii vezi Oldenberg, *Religion des Veda*, ediția a doua, p. 67 sqq.

⁸⁸ Vezi în această privință introducerea la traducerea *Eumenidelor* a lui Wilamowitz, în *Griech. Trag.*, II, p. 227 sqq.

a descoperit într-o anumită măsură și *ideea* specifică de om ca atare. Putem urmări aproape pas cu pas în reprezentarea plastică a zeilor evoluția care are loc aici. În arta egipteană regăsim încă pretutindeni forme duble sau mixte în care zeul este prezentat deja sub înfățișare omenească, însă cu cap de animal, cu cap de șarpe, de broască sau de șoim. În alte reprezentări, corpul zeului are formă animală, pe când chipul prezintă trăsături omenești⁸⁹. Sculptura greacă efectuează însă ruptura netă: modelând figura pură a omului, ea ajunge la o nouă formă a divinului însuși și a raporturilor acestuia față de om. La acest proces de umanizare și de individualizare, poezia a avut și ea, nu mai puțin decât arta plastică, partea ei de contribuție. Nici aici, creația poetică și cea mitică nu se află, desigur, exclusiv într-un raport de „cauză” și „efect”, precum niciuna nu o precedă pur și simplu pe cealaltă – ele sunt două exponente diferite ale uneia și aceleiași evoluții spirituale. După cum afirmă Schelling, „abia eliberarea de care are parte conștiința prin diferențierea reprezentărilor zeilor le va da elenilor poeziei și, invers, abia epoca ce va aduce poeziei va aduce cu sine și istoria pe deplin dezvoltată a zeilor. Poezia, cel puțin nu cea reală, nu a precedat și nu a dat propriu-zis naștere istoriei explicite a zeilor; niciuna dintre ele nu o precedă pe cealaltă, ci ele reprezintă, ambele, sfârșitul comun și simultan al unei stări anterioare, al unei stări de conviețuire și de tăcere. [...] Criza care a făcut ca lumea zeilor să devină istorie a zeilor nu are loc în afara poeziilor, ci chiar în ei înșiși, ea *face* poeziile lor. [...] Nu persoanele lor [...] au făcut această istorie a zeilor, ci criza conștiinței mitologice care i-a atins pe aceștia”⁹⁰. Este adevărat însă că poezia nu se rezumă să reflecte această criză, ea o intensifică, o aduce la desăvârșire și o face mai hotărâtă. Regula fundamentală care guvernează orice dezvoltare a spiritului este reconfirmată și aici: spiritul nu ajunge la interioritatea lui autentică și desăvârșită decât prin *exteriorizare*. Iar forma pe care o conferă

⁸⁹ Vezi, de pildă, materialul ilustrativ oferit de Erman, *Ägyptische Religion*, ediția a doua, p. 10 sqq.

⁹⁰ Schelling, *Einkl. in die Philos. der Mythologie*, S. W., partea a doua, I, p. 18 sqq.

interiorul lui îi determină, în contrapondere, și esența și conținutul. Acesta este sensul în care epopeea greacă intervine în dezvoltarea istoriei religiei grecești. Iar aici, nu forma tehnică a epopeii este decisivă; sub ea se poate afla încă un conținut mitic pe deplin general pentru care individualizarea să nu constituie decât un ușor vâl alegoric. Astfel, epopeea babiloniană a lui Ghilgameș păstrează încă în mod clar un caracter astral general: în spatele imaginii faptelor și pătimirilor eroului Ghilgameș este de recunoscut un mit solar, o reprezentare a cursului anual al soarelui și reluarea acestui curs la fiecare dintre cele două solstiții, etc.; cele douăsprezece tăblițe ale epopeii lui Ghilgameș se află în legătură cu cele douăsprezece semne ale zodiacului prin care soarele trece în decursul unui an⁹¹. În cazul eroilor poeziei homerice, astfel de interpretări astrale au eșuat, oricât de des au fost încercate. Aici nu mai este vorba de destinele soarelui și lunii, aici *eroul*, iar, prin el, omul individual, este descoperit ca subiect în care înfăptuiește și pătimește. Abia odată cu această descoperire cade ultima barieră dintre zeu și om: eroul își ia locul între cei doi și realizează medierea dintre ei. În timp ce eroul, personalitatea umană accede la sfera divinului, zeii, pe de altă parte, sunt strâns implicați în sfera evenimentelor umane la care iau parte nu ca simpli spectatori, ci ca luptători și tovarăși de luptă. Abia prin legătura lor cu eroii, zeii intră pe deplin în sfera existenței și acțiunii personale, dobândind de acum înainte o nouă formă și determinare. Iar ceea ce și-a aflat începutul în epopeea greacă, își găsește concluzia și desăvârșirea în dramă. Tragedia greacă a luat de asemenea naștere dintr-un strat original al conștiinței mitic-religioase și nu s-a desprins niciodată pe deplin de acest fundament vital inițial al ei. Ea emerge în mod nemijlocit din practica rituală a Dionisiilor și corurilor dionisiace. Însă cursul pe care îl ia lasă să se întrevadă tot mai clar că ea nu rămâne captivă în atmosfera orgiac-dionisiacă în care se înrădăcinează, ci îi opune acum o figură cu totul nouă a omului, un nou sentiment al eului și sinelui. Cultul lui Dionysos, ca

⁹¹ Mai multe detalii în „Ungnad-Gressmann”, *Das Gilgamesch-Epos* (1911), și în P. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, Straßburg, 1906, mai ales p. 77 sqq.

toate marile culte vegetale, nu percepe în eu decât ruptura violentă de fundamentul general al vieții, iar ceea ce năzuie el este întoarcerea în acest fundament, „extaza”, prin care sufletul sfarmă lanțurile trupului și ale individualității pentru a se reuni cu viața universului. Individualitatea nu este înțeleasă aici decât prin *unul* din elementele ei, cel al *particularizării* tragice, așa cum se prezintă acesta nemijlocit în mitul lui Dionysos-Zagreus, cel rupt în bucăți și devorat de către Titani. Viziunea artistică însă vede în existența individuală nu atât această particularizare, cât individualitatea, adică sinteza într-o *formă* unitară. Pentru ea, numai conturul plastic determinat este o cheazășie a desăvârșirii. Desăvârșirea reclamă ea însăși finitudine, de vreme ce ea necesită determinări și limite stabile. Această cerință se impune în tragedia greacă, ca și în epopee și în arta plastică, mai ales prin faptul că persoana corifeului iese din ansamblul corului și se distinge ca individualitate spirituală proprie. Însă drama nu se oprește aici: ea reclamă nu atât o persoană, cât persoane, relația și conflictul dintre „eu” și „tu”. Astfel, la Eschil, este introdus un al doilea actor, „oponentul”, căruia la Sofocle i se va adăuga un al treilea actor. Acestei evoluții dramatice graduale îi corespunde aprofundarea progresivă a sentimentului și a conștiinței personalității – căci *termenul* „persoană”, pe care noi îl utilizăm ca expresie a acestei conștiințe, nu desemnează inițial nimic altceva decât masca actorului. Și în epopee, figura eroului, subiectul uman, se evidențiază din sfera evenimentelor obiective, însă, deși el se distinge de această sferă, el se situează mai mult pasiv decât activ în raport cu ea. Aceste evenimente îl acaparează fără ca ele să fi luat naștere din el sau să fi fost necesar determinate de el; el este încă jucăria puterilor favorabile și ostile, divine și demonice care determină și guvernează în locul lui cursul evenimentelor. În această privință, epopeea homerică și mai ales *Odyseea* se învecinează încă și ea în mod direct cu mitul și legenda mitică. Îndemânarea, forța, înțelepciunea eroului prin care el pare că-și conduce destinul sunt ele însele daruri divine sau demonice care-i sunt date din exterior. Abia tragedia greacă descoperă, în opoziție cu

această viziune pasivă, o nouă sursă a eului, socotindu-l pe om ca acționând și fiind responsabil el însuși, formându-l, prin aceasta, cu adevărat ca subiect etic și dramatic. „Nimeni nu te poate absolve” – acesta este în *Agamemnon* al lui Eschil răspunsul pe care corul îl dă Clytemnestrei atunci când aceasta încearcă să pună moartea soțului ei pe seama demonului care i-a blestemat casa. Regăsim, sub o formă dramatică, aceeași evoluție care, în cadrul filosofiei grecești, și-a găsit expresia cea mai pură în cuvintele lui Heraclit: ἥθος ἀνθρώπων δαίμων și în interpretarea pe care au primit-o la Democrit, Socrate și Platon⁹². Chiar și zeii sunt angrenați în această evoluție, căci și ei se supun sentinței lui Dike, zeitatea cea mai înaltă a tragediei. Eriniile însele, vechile zeițe ale răzbunării, se înclină, în cele din urmă, în *Eumenidele* lui Eschil, în fața hotărârii Justiției. Contrar epopeii, tragedia mută centrul evenimentelor din exterior în interior, ceea ce dă naștere unei noi forme a conștiinței etice de sine care va transforma de acum înainte și esența și forma zeilor.

Criza conștiinței religioase care se manifestă în figurile individuale ale zeilor face însă în același timp trimitere la o criză din interiorul conștiinței colective. Nici în sfera intelectuală și afectivă în care se mișcă religia primitivă, de exemplu totemismul, nu există o separare netă între specia umană și speciile de animale și plante, ca de altfel, nici o atare delimitare între grupul uman ca totalitate și individul care îi aparține. Conștiința individuală rămâne legată de conștiința tribală și se reduce la ea. Însuși zeul este în primul rând și cu precădere zeul tribului, iar nu zeul individului: „Pleacă, slujește altor zei”, i se spune celui izgonit⁹³. În tot ceea ce gândește și simte, prin tot ceea ce face și suferă, individul se știe legat de comunitate, la fel cum aceasta se simte legată de individ. Orice pângărire care-l atinge pe individ, orice crimă comisă de acesta se transmite, ca printr-o contagiune fizică directă, asupra întregului grup. Căci răzbunarea sufletului celui ucis nu se oprește la ucigaș, ci se extinde

⁹² Vezi mai sus, p. 229 sqq.

⁹³ Sam. 26, 19; vezi în această privință Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, ediția germană, Freiburg, 1899, p. 19 sqq.

asupra a tot ceea ce se află în contact direct sau indirect cu acesta. De îndată însă ce conștiința religioasă accede la ideea și la formele zeilor personali, această simbioză dintre individ și totalitate începe și ea să se destrame. Abia acum individul își primește, în raport cu viața speciei, marca individuală și, pentru a spune astfel, chipul lui personal. Iar această orientare către individual este legată de o nouă tendință spre universal – cea de-a doua fiind doar în aparență contradictorie primei, în realitate însă fiindu-i corelativă. Căci, deasupra unității înguste a tribului sau a grupului, se ridică acum unități sociale mai cuprinzătoare. Zeii personali ai lui Homer sunt și primii zei naționali ai grecilor și, ca atare, au devenit chiar creatorii conștiinței elenistice generale. Căci ei sunt olimpienii, zeii universali ai cerului care nu sunt legați de niciun loc sau ținut particular și de niciun sanctuar anumit. Astfel, prin unul și același act fundamental al organizării religioase are loc aici atât eliberarea drumului spre conștiința personală, cât și ridicarea la conștiința națională. Prin aceasta se dovedește, încă o dată, că forma reprezentării mitice și religioase nu reproduce doar anumite *fapte* ale structurii sociale, ci că ea se numără printre *factorii* care permit constituirea oricărei conștiințe sociale vii. Procesul de diferențiere prin care omul reușește să determine spiritual limitele speciei sale este și cel care îl conduce în evoluția lui ulterioară la trasarea mai netă a unor delimitări în interiorul acestei specii și la dobândirea unei conștiințe specifice a propriului eu.

2. Conceptul de personalitate și zeii personali.

Fazele conceptului mitic de eu

Considerațiile precedente au încercat să arate că omul nu-și poate descoperi universul propriei lui interiorități și nu și-l poate destina propriei conștiințe decât dacă îl gândește în categorii mitice și doar dacă îl privește prin prisma imaginilor mitice. Însă cu aceasta nu este descrisă decât o singură direcție din dezvoltarea conștiinței mitic-religioase. Drumul spre interior nu-și află întregirea decât

dacă se unește cu drumul aparent opus lui, cel care purcede dinspre interior spre exterior. Căci cel mai important factor în construirea conștiinței personale este și rămâne acțiunea: acțiunea se supune însă, în sens pur spiritual, precum și în sens fizic, legii egalității dintre „acțiune” și „reacțiune”. Efectul pe care-l exercită omul asupra lumii exterioare nu constă numai în faptul că eul, considerat ca un lucru încheiat, ca o „substanță” închisă în sine, trage lucrurile exterioare în sfera sa și le ia în posesie pentru el însuși. Orice acțiune veritabilă se dovedește, mai degrabă, prin natura ei, formatoare în dublu sens: eul nu își imprimă pur și simplu asupra obiectelor forma proprie, dată în mod originar, el descoperă și dobândește această formă abia în ansamblul efectelor pe care le exercită asupra obiectelor și pe care le suferă ca reacție din partea lor. Granițele lumii interioare nu pot fi deci determinate, iar organizarea ideală nu poate deveni vizibilă decât dacă acțiunea circumscrie sfera ființei. Cu cât mai vastă este sfera pe care sinele o umple cu activitatea lui, cu atât mai clar iese în evidență natura realității obiective, precum și semnificația și funcția eului.

Atunci când încercăm să înțelegem acest proces în felul în care apare el în reflexul conștiinței mitic-religioase, vedem că, la primul nivel al acestei conștiințe, „lucrurile” nu „sunt” pentru ea decât în măsura în care o afectează – în măsura în care trezește în ea o anumită emoție, precum speranța sau teama, pofta sau spaima, satisfacția sau dezamăgirea. Nici natura, cu mult înainte de a putea deveni măcar obiect al intuiției, dacă nu obiect al cunoașterii, nu îi este dată omului decât în această manieră. Încă din acest punct eșuează toate teoriile care consideră „personificarea” și adorarea anumitor obiecte și ființe ale naturii drept *începutul* conștiinței mitice. Căci „lucrurile” și „forțele” nu sunt nici pentru conștiința mitică, pe cât nu sunt nici pentru cea teoretică, *date* din capul locului; ele prezintă deja, dimpotrivă, un proces relativ avansat de „obiectivare”. Înainte ca această obiectivare să fi început și înainte ca totalitatea lumii să se fi descompus în anumite forme durabile și unitare, există o fază în care această totalitate a lumii nu este

prezentă pentru om decât printr-un sentiment nedeslușit. Din această nedeterminare a sentimentului nu se desprind decât unele impresii izolate, cele care, datorită intensității lor particulare, forței și insistenței lor, se disting de fundalul comun. Acestor impresii le corespund primele „plăsmuiri” mitice. Ele nu sunt rezultatul examinării anumitor obiecte, pentru a se asigura de notele lor permanente, de trăsăturile lor esențiale constante, ci expresia unei stări unice a conștiinței, stare care nu mai revine poate niciodată în același fel, rezultată dintr-o tensiune sau relaxare de moment a conștiinței.

Această productivitate particulară și originară a conștiinței mitice continuă să se afirme și să fie activă chiar și în faze foarte avansate, după cum a arătat Usener: chiar și într-o perioadă caracterizată deja de elaborarea unor „zei speciali” bine determinați și a unor figuri divine personale bine conturate, se pot încă crea mereu astfel de „zei ai clipei”. Dacă această idee este corectă, atunci trebuie să ne închipuim că divinitățile și demonii naturii nu au luat naștere din personificarea forțelor sau proceselor generale ale naturii, ci din obiectivarea mitică a unor impresii singulare. Cu cât mai nedeterminate și mai incomprehensibile sunt aceste impresii, cu cât mai puțin par a se înscrie în cursul general al fenomenelor „naturale”, cu cât mai subit și mai neașteptat lovesc ele conștiința, cu atât mai mare este constrângerea elementară pe care ele o exercită asupra acesteia. În credința populară se vede cât de vie și de activă mai este încă și astăzi această forță originară a imaginației mitice. În ea își are rădăcinile credința într-o mulțime nenumărată de demoni ai naturii care locuiesc în ogoare sau pe câmpuri, în tufișuri sau în pădure. În foșnetul frunzelor, în adierea și vuietul vântului, în miile de voci și tonuri nedefinibile, în jocul și sclipirile luminii – în toate acestea devine mai întâi pentru conștiința mitică perceptibilă viața pădurii, devine perceptibilă ca exteriorizare indirectă a nenumăratelor spirite elementare care populează pădurea, a silvanilor și driadelor, a elfilor și zânelor, a spiritelor pădurii și vântului. Evoluția pe care o cunosc *culte*le pădurii și cele *agrar*e ne arată însă, pas cu pas, felul în care mitul transgresează treptat aceste forme, adăugându-le,

fără a le respinge niciodată în întregime, altele care își au originea într-un strat diferit al gândirii și simțirii. Lumea simplelor spirite elementare face loc unei lumi noi, în măsura în care eul trece de la simpla reacție afectivă la stadiul acțiunii și în măsura în care el își vede raportul cu natura prin intermediul acțiunii proprii, iar nu prin intermediul impresiilor simple. Abia acum, grație regulii acestei acțiuni și grație fazelor efectelor ei, care, deși schimbătoare, se repetă totuși continuu cu o anumită circularitate, ființa naturii își dobândește constituția proprie și configurația ei stabilă. În acest sens, trecerea la agricultură în special, adică la cultivarea regulată a câmpului, reprezintă un punct de cotitură decisiv în dezvoltarea miturilor și cultelor vegetației. Nici aici, desigur, omul nu se opune imediat naturii în calitate de subiect liber, ci el se simte strâns legat din punct de vedere interior de aceasta și ca împărtaşind același destin cu ea. Nașterea și pieirea, înflorirea și ofilirea ei se află în strânsă corelație cu propria lui viață și moarte. Toate marile rituri ale vegetației se bazează pe sentimentul acestei corelații, pe care ele o exprimă nu numai în *imagini* mitice, ci și în *acțiunea* imediată: ele înfățișează descompunerea și renașterea lumii vegetale ca pe o dramă, ca *drèmenon*⁹⁴. Reprezentarea acestei unități de destin se regăsește și în privința altor trăsături. Atât familia, cât și individul au un arbore al nașterii și destinului a cărui vitalitate sau uscare este hotărâtoare în privința sănătății și bolii, a vieții și morții lor. Însă, dincolo de această simplă apartenență, de această legătură pe jumătate fizică și pe jumătate mitică, între om și natură se stabilește totodată și o altă formă de comuniune. Omul nu se simte însă legat de o existență particulară din natură sau de ea ca întreg doar în privința *condiției* lui, ci el o include nemijlocit în sfera *muncii* lui. La fel cum „daimonul” omului devine treptat spiritul lui protector, „geniul” său, tot astfel, în natură, stafiile elementare se transformă în spirite protectoare. Credința populară a conservat cu fidelitate și aceste forme până astăzi: după cum remarcă Mannhardt, „fata pădurii” [*das Holzfräulein*] în Turingia și Franconia, „oamenii

⁹⁴ Vezi mai sus, p. 249 *sqq.*

sălbăticiuni” [*die wilden Leute*] în Baden, „*die Saligen*” în Tirol îi ajută pe lucrători când vine vremea culesului. Feminitățile pădurii [*die Holzweiber*], silvanii [*die Waldmünchen*], „*Fanggen*” și „*Salinge*” intră în permanență în serviciul omului, se ocupă de vitele din grajd și aduc prosperitate vitelor și hambarelor⁹⁵. Aceste figuri mereu vii provin dintr-o concepție fundamentală tipică a gândirii și simțirii mitice, ele aparțin în mod necesar unei faze determinate a acesteia, fapt dovedit de compararea lor cu „zeii activităților” pe care îi putem regăsi începând cu credințele „primitivilor” și până în cadrul diferitelor mari religii culturale. La Yoruba, care au o organizare totemică, fiecare clan are propriul zeu al tribului din care el se trage și ale cărui porunci îi conduc întregul curs al vieții. Însă, alături de această organizare, și relativ independent de ea, există aici și un fel de organizare pe caste a lumii zeilor. Oricare ar fi totemul căruia ei îi aparțin în rest, luptătorii, fierarii, vânătorii, dulgherii venerază un zeu comun căruia îi aduc jertfe. Această diferențiere tehnică, această „diviziune a muncii” din interiorul lumii mitice este realizată până în detaliu: există un zeu al fierarilor, unul al turnătorilor de alamă și unul al turnătorilor de cositor, despre care se povestește că el este cel care i-a învățat primul pe oameni un anumit aliaj⁹⁶. Această idee a zeilor activităților care revin și rămân într-o oarecare măsură captivi fiecare într-o sferă particulară de activitate și-a găsit elaborarea cea mai precisă în credințele romane despre zei. Aici, orice lucrare, mai cu seamă fiecare act particular necesar în cultivarea câmpului, are zeul propriu și un cler propriu organizat. Pontifii veghează ca, în cazul fiecăruia dintre aceste acte, zeul care le este protector să fie numit cu numele corect și ca toți zeii să fie invocați în ordinea corectă. Fără această reglementare a invocării zeilor, acțiunea ar rămâne lipsită în sine de regulă și, în consecință, sterilă. „Pentru toate acțiunile și situațiile se creează zei particulari

⁹⁵ Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, ediția a doua, I, p. 153 sq.

⁹⁶ Mai multe în Frobenius, *Und Afrika sprach*, pp. 154 sqq., 210 sqq., *ed passim*, de exemplu la Haida, există astfel de „zei ai activităților” – vezi Swanton, „Contributions to the Ethnology of the Haida”, *Mem. Americ. Mus. of Natur. History*, VIII, 1, 1905.

cu denumiri clare, și nu numai acțiunile și situațiile ca întreg sunt astfel divinizate, ci și toate fragmentele, actele ori momentele acestora care ies într-un fel sau altul în evidență. [...] În cadrul sacrificiului agricol, flaminul trebuia să invoce, în afară de Tellus și Ceres, doisprezece zei care corespundeau, de asemenea, numeroaselor acțiuni ale lucrătorului câmpului: *Veruactor* pentru primul arat temeinic al pârlogii (*veruactum*), *Reparator* pentru al doilea arat adânc, *Inporcitor* pentru cel de-al treilea și ultimul arat în cadrul căruia erau întoarse brazdele (*porcae*) și trase rândurile (*lirae*), *Insitor* pentru semănat, *Obarator* pentru lucratul ogorului cu grapa, *Saritor* pentru plivit (*sarire*) sau tăierea buruienilor cu sapa, *Subruncinator* pentru smulgerea buruienilor, *Messor* pentru activitatea secerătorului, *Convector* pentru căratul grânelor, *Conditor* pentru depozitat, *Promitor* pentru scoaterea grânelor din hambar și șopron⁹⁷. În această structurare și extindere a lumii zeilor pornind de la impulsurile particulare ale respectivei acțiuni și în conformitate cu direcțiile net distincte ale acesteia se confirmă aceeași formă de obiectivare pe care am întâlnit-o și în cazul limbajului. Ca și imaginea sonoră, imaginea mitică nu servește numai la simpla descriere a unor diferențe existente deja, dimpotrivă, abia ea le fixează pentru conștiință, le face vizibile ca atare: ea nu reproduce doar diferențe care preexistă, ci le provoacă în sensul propriu al termenului⁹⁸. Conștiința nu ajunge la o separare clară a diferitelor domenii de activitate și a diferitelor condiții obiective și subiective cărora acestea le sunt supuse decât raportând fiecare dintre aceste domenii la un centru stabil, la o anumită formă mitică. Datorită faptului că pentru protecția și favorizarea fiecărei acțiuni singulare este invocat zeul particular care o prezidează, acțiunii pare să nu-i mai poată fi recunoscută „spontaneitatea”: orice acțiune pare să fie socotită drept o simplă „exteriorizare” a aceluia zeu, deci drept un efect provenind nu atât din interior, cât din exterior. Pe de altă parte, abia prin această

⁹⁷ Usener, *Götternamen*, p. 75 sq.; pentru zeii romani ai *indigitamenta*, vezi mai ales Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, ediția a doua, p. 24 sqq.

⁹⁸ Vezi vol. I, p. 269 sqq.

mijlocire a *zeului* activității, acțiunea, care altfel ar risca să se piardă în simplul ei rezultat și produs, se percepe în spiritualitatea ei pură. Numai grație diferiților ei exponenți mitici ajunge ea să se cunoască și să se înțeleagă treptat pe ea însăși. În multitudinea figurilor sale divine, omul nu vede doar varietatea exterioară a obiectelor și forțelor naturii, ci se întrevede pe sine însuși în multiplicitatea și specificitatea concretă a funcțiilor sale. Numeroasele figuri divine pe care și le-a creat nu îl călăuzesc numai în sfera existenței și a fenomenelor obiective, ci mai ales în sfera propriei lui voințe și realizări, luminându-i din interior această sferă. Nicio activitate particulară concretă nu devine cu adevărat conștientă de direcția ei specifică și de firul ei director decât atunci când se poate contempla obiectiv pe ea însăși în imaginea zeului special aferent ei. Separarea clară a acțiunii, descompunerea ei în acte independente clar distincte unele de altele nu are loc pe calea unei conceptualizări abstract-discursive, ci rezultă, dimpotrivă, din faptul că fiecare dintre aceste acte este conceput ca un întreg intuitiv și este încarnat într-o formă mitică independentă.

Atunci când încercăm să înțelegem acest proces spiritual din punct de vedere al conținutului său, trebuie să avem în vedere că el se relevă cel mai clar în progresul pe care conștiința mitică îl realizează atunci când trece de la simplele mituri ale naturii la *miturile culturale*. Chestiunea originii avansează acum tot mai mult de la cuprinsul lucrurilor înspre sfera specific umană: forma cauzalității mitice nu mai servește atât la explicarea genezei lumii sau a diferitelor ei obiecte, cât la explicarea originii bunurilor culturale ale omului. Și această explicare rămâne desigur, în conformitate cu particularitatea specifică a reprezentării mitice, la ideea că aceste bunuri nu au fost create prin puterea și voința omului, ci i-au fost date acestuia. Ele nu sunt considerate ca fiind produse în mod mediat de către om, ci ca fiind primite de-a gata și în mod nemijlocit de către acesta. Folosirea focului, confecționarea anumitor unelte, cultivarea ogorului, instituirea vânătorii, cunoașterea diferitelor remedii sau inventarea scrisului: toate acestea apar ca un dar al unor puteri mitice. Și aici, omul nu-și înțelege acțiunea decât dacă o

îndepărtează de sine și o proiectează spre exterior, iar din această proiectare ia naștere figura zeului, zeul apărând acum nu ca simplă putere naturală, ci ca erou cultural, ca cel care aduce lumina și salvarea⁹⁹. Figurile unui astfel de erou salvator reprezintă prima expresie mitică concretă a *conștiinței de sine* a culturii care se trezește și începe să se dezvolte. În acest sens, *cultul* devine vehiculul și punctul de trecere al oricărei evoluții culturale: căci el cristalizează tocmai acel moment prin care cultura se diferențiază de orice dominare pur *tehnică* a naturii și în care ea își primește caracterul ei specific *spiritual*. Venerarea religioasă nu *urmează* pur și simplu cutuma practică, ci abia ea este cea care i-a dăruit deseori omului această cutumă¹⁰⁰ – cum se presupune, de pildă, în ceea ce privește folosirea focului. Probabil că și domesticirea animalelor are o bază religioasă și s-a dezvoltat plecând de la premise mitic-religioase bine determinate, mai ales de la premise totemice. Lumea de imagini a mitului servește aici, la fel ca cea a limbii ori a artei, drept mijloc fundamental prin care are loc „confruntarea” dintre eu și lume. Această confruntare are loc atunci când figura zeului sau a eroului salvator se interpune într-o anumită măsură între eu și lume, legându-i și separându-i totodată. Căci eul, „sinele” propriu-zis al omului, nu se poate găsi decât făcând un ocol prin eul divin. Faptul că zeul efectuează trecerea de la figura simplului zeu special, care rămâne legat de un domeniu determinat și strict delimitat de activitate, la figura zeului personal înseamnă pur și simplu un nou pas pe drumul spre concepția subiectivității libere. După cum remarcă Usener, „zeii personali ai unor domenii de putere mai cuprinzătoare nu ies din masa zeilor speciali decât atunci când vechiul proces de formare a conceptelor încremenește când dă de numele propriu și devine un nucleu stabil în jurul căruia se pot înfășura reprezentări mitice. [...] Abia numele propriu poate concentra fluxul reprezentărilor într-un nucleu stabil care să poată susține o personalitate. Numele propriu

⁹⁹ Pentru semnificația și răspândirea generală a acestei idei a „eroului salvator”, vezi Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin, 1905.

¹⁰⁰ Vezi Bousset, *Das Wesen der Religion*, Halle, 1904, pp. 3 și 15.

are nevoie, la fel ca prenumele omului, să trimită la o personalitate determinată pentru care el să fie exclusiv valabil. Iar, cu aceasta, se deschide calea prin care fluxul reprezentărilor antropomorfe poate să se verse într-o formă aproape goală. Abia acum conceptul dobândește corporalitate, carne și sânge, pentru a ne exprima astfel. El poate acționa și suferi precum omul. Reprezentările care, pentru conceptul transparent de zeu special, erau predicate de la sine înțelese, devin mituri pentru purtătorul numelui propriu”¹⁰¹. Însă, chiar dacă admitem ipoteza metodologică generală a corespondenței dintre formarea limbajului și formarea miturilor, această teorie conține o dificultate încă nesoluționată și un paradox specific. Calea prin care mitul trece de la simplii „zei speciali” la concepția zeilor personali este pentru Usener aceeași cu cea prin care, de la reprezentarea și desemnarea singularului, limbajul ajunge la reprezentarea și desemnarea generalului. După el, și în primul caz, și în al doilea, se petrece același proces de „abstractizare” prin care se trece de la percepții singulare la conceptul generic. Cum putem înțelege însă faptul că individualizarea, desemnarea unui „zeu personal” trebuia să fie găsită tocmai în această tendință spre general, în această orientare spre abstracția generalizantă? Cum se poate ca un proces care, din punct de vedere obiectiv, se manifestă prin îndepărtarea de individualul spațial și temporal, să ajungă, din punct de vedere al vieții subiective, tocmai la elaborarea singularității și unicității persoanei? Aici trebuie să fi contribuit un alt factor, opus, în privința acțiunii lui, direcției urmate de procesul de formare generalizantă a conceptelor. De fapt, în lumea faptelor și în construcția lumii experienței „interne”, trecerea de la „particular” la „general” înseamnă altceva decât în construcția existenței „exterioare” și în organizarea lumii lucrurilor. Pe măsură ce o sferă determinată de acțiune, care este desemnată mitic și de care se ocupă un zeu special, se extinde, deci pe măsură ce crește varietatea obiectelor la care acea acțiune se raportează, energia pură a acțiunii ca atare, conștiința subiectului activ începe să se distingă din ce în ce mai clar și cu o forță din ce în

¹⁰¹ Usener, *Götternamen*, pp. 323 și 331.

ce mai mare. Ea continuă să se exprime, după caz, prin forme și modalități *particulare* de activitate, dar nu mai este legată de acestea și nu se mai confundă pur și simplu cu acestea. Detașarea treptată de particularitatea *operei* nu duce la dispariția sentimentului de determinare a *personalității*, acesta crescând și intensificându-se, dimpotrivă, odată cu această detașare. Eul nu se mai cunoaște și nu se mai sesizează acum ca ceva pur abstract, general și impersonal, aflat dincolo și în spatele tuturor activităților particulare, ci ca unitate concretă, identică cu ea însăși, care strânge toate direcțiile diverse ale acțiunii și le leagă una de alta. Față de acest ceva identic, în calitate de fundament originar constant al acțiunii, creația particulară individuală apare întotdeauna ca ceva contingent și „accidental”, căci ea este întotdeauna doar o realizare parțială a lui. Se poate înțelege atunci de ce elementul personalității este tot mai liber pe măsură ce se extinde tot mai mult dincolo de sfera lui inițială îngust delimitată. După logica tradițională, și în cadrul concepției simple despre lucruri, fiecărei lărgiri a *extensiei* unui concept îi corespunde totodată o sărăcire a *conținutului* lui: cu cât mai largă este sfera de reprezentare singulară pe care conceptul o cuprinde, cu atât mai mult pierde el din determinarea concretă. Aici însă, extensia crescută, extinderea asupra unui domeniu mai mare reprezintă, dimpotrivă, tocmai creșterea intensității și conștiinței acțiunii însăși. Căci unitatea personalității nu se poate exprima decât prin contrariul ei, adică prin felul în care ea se manifestă și se impune într-o pluralitate și diversitate concretă de forme de acțiune. În cele din urmă, pe măsură ce sentimentul și gândirea mitică progresează pe această cale, din sfera simplilor zei speciali și din mulțimea zeilor singulari ai politeismului începe să se evidențieze tot mai clar figura unui *zeu creator* suprem. Odată cu el, întreaga diversitate a acțiunii pare să se concentreze într-un singur punct: conștiința mitic-religioasă abandonează ideea unei totalități de puteri creatoare individuale în număr indefinit și adoptă acum ideea actului pur al creației, care, conceput el însuși ca fiind *unic*, impune tot mai categoric concepția unui *subiect* unitar al creației.

Ideea *creatorului* aparține, desigur, acelor motive mitice fundamentale care, în această calitate, par să nu mai fie capabile, dar nici să nu mai necesite mai departe o „explicație” și o deducere din altceva. Această idee pare să se găsească deja, uneori cu o claritate uimitoare, la nivelurile cele mai primitive ale reprezentării religioase. În special în sfera totemică de reprezentare, se poate deseori vedea faptul că dincolo de reprezentarea strămoșilor, la care clanul își raportează originea, se află ideea unei ființe supreme care rămâne ca atare clar distinctă de înaintașii totemici. Nașterea lucrurilor naturale, precum și, pe de altă parte, introducerea riturilor sacre, a ceremoniilor și a dansurilor în cadrul cultului sunt toate raportate la această ființă. Ea însăși nu mai face însă de regulă obiectul cultului, iar omul nu intră într-o relație magică nemijlocită cu ea, așa cum intră cu diferitele forțe demonice care împânzesc întregul lumii¹⁰². S-ar părea, așadar, că în chiar mijlocul motivelor afectului și voinței care guvernează orice religie și îi conferă amprenta caracteristică, întâlnim dintr-o dată, încă de la nivelurile cele mai arhaice, un motiv pur intelectual, „teoretic”. La o examinare mai aprofundată, se vedește însă că aici reprezentarea aparent abstractă a „creației” și a „creatorului” nu este nicidecum concepută în universalitatea ei reală și că actul creației nu poate fi reprezentat, dacă poate, decât în maniera unei forme singulare concrete a plămuirii și formării. Astfel, *Baiame* (*Bäiämi*) australian, care este de obicei dat ca exemplu tipic pentru modul în care este concepută „ideea creatorului” la primitivi, este gândit ca „cioplitor al lucrurilor: el produce diferitele obiecte așa cum se produce o formă din scoarță, sau un papuc dintr-o piele sau dintr-o blană”¹⁰³. Ideea creației se sprijină în întregime pe activitatea meșteșugarului, a lucrătorului – chiar filosofia, chiar Platon, de exemplu, nu-l poate încă

¹⁰² În privința răspândirii „credinței în demiurg” în cadrul religiilor „primitive” trebuie să facem trimitere în primul rând la materialele adunate de P.W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1912. Vezi și admirabila sinteză a lui Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, p. 114 sqq. Pentru religiile americane vezi mai ales Preuß, „Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern”, *Psychol. Forschung* II, 1922.

¹⁰³ Vezi Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, pp. 74 și 123.

concepe pe zeul creator suprem sub alt chip decât acela mitic al „demiurgului”. În Egipt, zeul Ptah este venerat ca cel mai mare zeu al primului început, ca zeul primordial; în acțiunea lui, el se aseamănă însă cu artistul uman, fiind, de altfel, considerat și protectorul propriu-zis al artiștilor și meșteșugarilor. Semnul lui distinctiv este roata de olărit pe care el a modelat, în calitate de zeu-sculptor, măreția zeilor și forma oamenilor¹⁰⁴. Însă, pe această cale a particularizărilor concrete ale acțiunii, gândirea mitic-religioasă înaintează treptat tot mai mult spre concepția universală a acesteia. În religia *vedică*, alături de divinitățile strict naturale, se găsesc încă de timpuriu și alți zei care reprezintă domenii și tipuri determinate ale acțiunii. Alături de Agni, zeul focului, sau Indra, zeul furtunii, găsim un „zeu stimulator” sau „mișcător” (*Savitar*) care provoacă orice mișcare în natură și în viața omenească, un „zeu culegător” care ajută la cules, un „zeu aducător” (*Nivarta*, *Nivartana*) care se îngrijește de aducerea înapoi a animalelor rătăcite ș.a.m.d. În legătură cu aceste figuri divine, Oldenberg remarcă: „În orice epocă a istoriei unei limbi, alături de elemente de formare a cuvintelor ce și-au încetat activitatea și nu mai subzistă decât în alcătuirii încheiate și moștenite din trecut, se găsesc și elemente pe deplin vii, care pot fi utilizate de către orice vorbitor pentru producerea unor cuvinte noi. În mod similar, în cadrul istoriei religiilor, în epoca *vedică* și chiar în cea imediat anterioară acesteia, manierei de formare a numelor de zei terminate în *-tar* trebuie să-i fie atribuită cea mai înaltă vitalitate și productivitate. Există un zeu *Tratar* («Păzitorul»), un zeu *Dhatar* («Făcătorul»), unul *Netar* («Conducătorul») – cu forma numelui feminin corespunzător: zeițele *Varutrit* («Protectoarele») ș.a.m.d.”¹⁰⁵. Libertatea cu care sufixul, care conține ideea centrală a acțiunii și a celui care acționează, este utilizat aici, sub îndrumarea limbii, la crearea de nume de zei mereu noi implică,

¹⁰⁴ Vezi detalii în Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 113, și la Erman, *Die ägyptische Religion*, ediția a doua, p. 20.

¹⁰⁵ Oldenberg, *Religion des Veda*, ediția a doua, p. 60 sq.; vezi și *Vedaforschung*, 1905, p. 78 sqq.

desigur, posibilitatea și pericolul unei fragmentări aproape nelimitate a viziunii asupra acțiunii; însă, pe de altă parte, aceste alcătuirii trimit totodată, grație formei lor comune cu cea a limbii, și la funcția generală a activității însăși, independent de particularitatea scopului și a obiectului acesteia. În acest fel, în religia *vedică*, alcătuirile analogice primei grupe care desemnează câte un zeu determinat drept „stăpân” al unui anumit domeniu – așadar figuri de zei precum „Stăpânul locului”, apoi „Stăpânul gândirii” și al adevărului – duc, în cele din urmă, la subordonarea tuturor acestor sfere de dominație diferite față de un singur stăpânitor suprem. „Stăpânul descendenței”, Prajāpati, care inițial nu era nici el decât un simplu zeu special, a devenit în perioada brahmană creatorul propriu-zis al lumii. El este acum „zeu în toate spațiile lumii”: „Dintr-o singură lovitură a transformat el pământul și cerul/ A transformat lumile, polii și regatul luminii/ El a desfăcut țesătura ordinii cosmice:/ El o privea și devenea ea, căci el era ea”¹⁰⁶.

Și din altă perspectivă se observă în aceleași texte vedice multiplele medieri care îi sunt necesare gândului mitic-religios înainte de a ajunge la concepția creației și a creatorului lumii. Faptul de a așeza ființa ca *întreg* sub categoria creației este pentru mit o exigență inițial irealizabilă. Ori de câte ori vorbește despre geneza lucrurilor, despre nașterea cosmosului, mitul înțelege această naștere ca pe o simplă transformare. Întotdeauna este presupus un *substrat* determinat, de cele mai multe ori prezentat ca ceva în întregime sensibil, de la care pornește și progresează devenirea. Când oul cosmic, când arborele lumilor, când o floare de lotus, când membrele corpului unei ființe între om și animal sunt cele din care sunt create și formate diferitele părți ale cosmosului. În Egipt, din apa primordială *Nun* emerge la început un ou, din care se naște apoi zeul luminii, zeul soarelui, *Ra*: el ia ființă când încă nu se născuse niciun vierme și nicio târâtoare; nu exista nimeni cu el în acel loc în care se

¹⁰⁶ Vezi Deussen, *Die Geheimlehre des Veda. Ausgew. Texte der Upanishad's*, Leipzig, 1907, p. 14 sq.; referitor la istoria lui Prajāpati, vezi mai ales Deussen, „Philosophie des Veda” (*Allg. Gesch. der Philos.* I, 1), Leipzig, 1894, p. 181 sqq.

afla și nu găsea niciun loc pe care să poată sta¹⁰⁷. Deja aici se vede că, pentru a apărea într-o formă determinată, ideea mitică a creației trebuie, pe de o parte, să se agațe întotdeauna de substraturi concrete, dar că, pe de altă parte, încearcă din ce în ce mai mult să le nege și să se rupă de ele. O astfel de serie progresivă de negații ni se prezintă în celebrul imn al creației din *Rig-Veda*: „Nu era ființa, nu era neființa atunci/ Nu era aerul, nu era cerul de deasupra./ Ce se mișcă? Unde? Sub privegherea cui? Era compus din apă, abisul profund?/ Nu exista moarte atunci, nici nemurire; nicio diferență între zi și noapte./ Numai ceva-ul respira din sine fără a face vânt, nu exista nimic altceva în afară de aceasta”¹⁰⁸. Se încearcă, iată, aici, ca *originea* ființei să fie înțeleasă ca Apeiron pur, ca un „ceva” indeterminat. Pe de altă parte însă, speculația cosmogonică nu se poate împiedica să determine dintr-un oarecare punct de vedere acest „ceva” și să se întrebe despre *baza* concretă, despre „lemnul de construcție” din care a luat ființă universul. Întrebarea despre acest fundament pe care a stat creatorul și care i-a servit drept suport revine fără încetare: „Ce fel de loc era acela, ce și cum era punctul de sprijin plecând de la care Visvakarman, văzătorul a tot, creatorul pământului, a dezvelit prin puterea lui cerul? Din ce fel de lemn și din ce fel de arbore au fost făuriți cerul și pământul? Cercetați în spirit, voi înțelepților: ce era acel ceva pe care se sprijinea el atunci când susținea cerul și pământul?”¹⁰⁹ Doctrina filosofică ulterioară a *Upanișadelor* a încercat să rezolve această problemă a „materiei prime”, a πρώτης ὕλης a creației suspendându-i premisele intelectuale. În ideea de *brahman* ca Unu-Tot, opoziția dintre „materie” și „formă” ajunge să dispară, ca toate celelalte opoziții. Însă atunci când nu este urmată această cale a suprimării panteiste a opozițiilor, când, în loc de aceasta, evoluția religioasă elaborează în mod pur și precis ideea creatorului ca atare, ea va tinde tot mai mult să

¹⁰⁷ Vezi Erman, *Die ägyptische Religion*, ediția a doua, pp. 20 și 32.

¹⁰⁸ „Rig-Veda” X, 129, trad. germ. de Hillebrandt, *Lieder des Rigveda*, Göttingen, 1913, p. 133.

¹⁰⁹ „Rig-Veda” X, 81 (în Hillebrandt, *op. cit.*, p. 130).

transpună această idee într-o altă dimensiune, să o elibereze de contactul și de încărcătura fizic-materială și să-i dea o amprență pur „spirituală”. Acest progres se poate urmări deja în conceperea *mijloacelor* de care se servește creatorul pentru a chema lumea la existență. Descrierea acestor mijloace recurge mai întâi în întregime la analogii și comparații sensibil-materiale determinate. Textele egiptene cele mai vechi ne învață că Tum-Ra, zeul creator, a format zeii, care sunt strămoșii oricărei ființe vii, în manieră umană printr-o revărsare a sămânței sale, sau că a scuipat din gura lui primul cuplu de zei. Deja de timpuriu se impune însă în textele piramidelor o altă concepție, mai „spirituală”. Actul creației nu mai este desemnat prin nicio imagine materială particulară; singurul instrument de care se folosește creatorul este reprezentat de puterea voinței lui, care se concentrează în puterea vocii lui și a *cuvântului* său. Cuvântul reprezintă puterea care, din ea însăși, a dat naștere cerului și pământului și înseși zeilor¹¹⁰. Din momentul în care limbajul și cuvântul sunt astfel concepute, ca instrumente spirituale ale creației lumii, actul însuși al creației dobândește o nouă semnificație,

¹¹⁰ Vezi în această privință, de exemplu, Moret, *Mystères Egyptiens*, Paris, 1913, pp. 114 sqq., 138 sq.: „À Héliopolis, on enseignait, aux plus anciennes époques, que Toun-Râ avait procréé les dieux, ancêtres de tous les êtres vivants, à la façon humaine, par une émission de semence; ou qu'il s'était levé sur le site du temple du Phénix à Héliopolis, et qu'il y avait craché le premier couple divin. D'autres dieux, qualifiés aussi démiurges, avaient employé ailleurs d'autres procédés: Phtah à Memphis, Hnoum à Eléphantine modelaient sur un tour les dieux et les hommes; Thot-ibis couvait un œuf à Hermopolis; Neith, la grande déesse de Saïs, était le vautour, ou la vache, qui enfanta le Soleil Râ alors que rien n'existait. Ce sont là sans doute les explications les plus anciennes et les plus populaires de la création. Mais une façon plus subtile et moins matérielle d'énoncer que le monde est une émanation divine, apparaît dès les textes des Pyramides: la Voix du Démiurge y devient un des agents de la création des êtres et des choses. [...] Il résulte de [cela] que pour les Égyptiens cultivés de l'époque pharaonique et des milliers d'années avant l'ère chrétienne, le Dieu était conçu comme une Intelligence [...] et comme instrument de création. [...] Par la théorie du Verbe créateur et révélateur, les écrits hermétiques n'ont fait que rajeunir une idée ancienne en Égypte, et qui faisait partie essentielle du vieux fonds de la culture intellectuelle, religieuse et morale” (în fr. în orig.). Mai multe detalii în studiul meu despre „Limbă și mit”, Leipzig, 1924, p. 38 sqq.

una pur spirituală. Între lumea ca ansamblu al *lucrurilor* fizic-materiale și *puterea* divină conținută de cuvântul creatorului nu mai este posibilă acum nicio *trecere* nemijlocită: ele aparțin unor regiuni separate ale ființei. *Relația* dintre ele, care nu încetează să fie reclamată de gândirea religioasă, nu poate fi deci decât o relație indirectă care depinde de anumiți *termeni intermediari* prin care trebuie să treacă. Pentru a o produce și a o exprima, trebuie operată acum o nouă incizie în întregul ființei, trebuie ca existența fizică a obiectelor să primească drept fundament o altă formă de existență, pur „ideală”. Acest motiv a acces la adevărata lui dezvoltare și perfecționare spirituală abia în interiorul cunoașterii filosofice, în mitul creației din *Timaios* al lui Platon. În istoria religiilor există însă un exemplu semnificativ și marcant care dovedește că acest motiv poate lua naștere și independent de filosofie, plecând strict de la sursele spirituale și problematica religiei însăși. Dintre marile religii culturale – din afara sferei monoteismului iudaic –, religia iraniană este cea care a adus categoria creației la precizia ei deplină și care a oferit personalității creatorului, în calitate de personalitate spiritual-morală, expresia ei cea mai pură. Crezul religiei iranienopersane începe cu invocarea stăpânitorului suprem, Ahura Mazda, care a creat tot ceea ce există și ordinea din ceea ce există, care a creat oamenii, cerul și pământul prin „Spiritul sacru” al său și prin „Gândirea bună” a lui. Însă, cum aici creația provine din sursa primară a gândirii și a spiritului, ea rămâne inițial în întregime închisă în aceasta. Cosmosul, în alcătuirea lui materială, nu provine în mod nemijlocit din voința divină, la început din el nu este creată decât *forma* lui pur spirituală. Primul act de creație al lui Ahura Mazda nu privește lumea sensibilă, ci lumea „inteligibilă”, iar în timpul primei mari perioade de trei mii de ani lumea rămâne în această stare imaterială, luminos-spirituală, pentru ca abia apoi să fie transformată pe baza formelor ei preexistente într-o lume cu aspect sensibil-perceptibil¹¹¹. Privind acum, încă o dată, întreaga serie a

¹¹¹ Mai multe detalii în H. Junker, „Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung” (*Votr. der Bibl. Warburg*, I, p. 127 sqq.), și la Darmesteter, *Ormazd et*

concepțiilor mitic-religioase, de la multiplii „zei speciali” care sunt toți situați într-o sferă de acțiune îngust delimitată, până la activitatea spirituală absolută a creatorului unic, se vedește din nou faptul că viziunea obișnuită despre caracterul „antropomorf” al acestui proces este nesatisfăcătoare și trebuie modificată într-un punct decisiv. Căci omul nu îi transferă zeului personalitatea lui gata formată și nu îi împrumută acestuia pur și simplu propriul lui sentiment de sine și propria lui conștiință de sine, dimpotrivă: abia grație figurii zeilor săi își găsește el această conștiință de sine. Prin intermediul intuiției despre zeu, el ajunge să se detașeze în calitate de subiect activ de simplul *conținut* al acțiunii și de *rezultatul* ei material. De aceea, până la apariția, în cele din urmă, a monoteismului pur, ideea „creației din *nimic*”, care abia ea conferă categoriei creației sensul ei cu adevărat radical, nu poate reprezenta, din punctul de vedere al gândirii teoretice, decât un paradox și chiar o antinomie: nici din perspectivă religioasă această idee nu constituie mai puțin un termen ultim și suprem, deoarece în ea puternica forță de abstracție a spiritului religios, care trebuie să suprimă și să nimicească ființa lucrurilor pentru a accede la ființa voinței și acțiunii pure, ajunge să se impună în mod deplin și nelimitat.

Și într-o altă direcție se poate constata că formarea *conștiinței* acțiunii este legată de faptul că produsul *acțiunii* se îndepărtează tot mai mult, pierzându-și treptat nemijlocirea sensibilă. La primele stadii ale viziunii magice despre lume, între dorința simplă și obiectul pe care îl vizează ea nu există niciun fel de tensiune clar resimțită. Dorinței însăși îi este inerentă o forță nemijlocită: este suficientă intensificarea la maxim a exteriorizării ei pentru a declanșa în ea o acțiune care duce de la sine la atingerea scopului dorit. Orice magie este impregnată de această credință în puterea reală și realizatoare a dorințelor umane, de credința în „omnipotența gândirii”¹¹². Iar această credință este continuu alimentată de experiențele care i se impun omului în domeniul lui imediat de acțiune, adică în influența

Ahriman, pp. 19 sqq. și 117 sqq.

¹¹² Vezi mai sus, p. 210.

pe care el o exercită asupra propriului său corp, asupra mișcărilor corpului și membrilor sale. Pentru analiza teoretică a conceptului de cauză, această influență, trăită și resimțită în mod direct, se pare, va deveni mai târziu o problemă. Faptul că voința mea îmi mișcă brațul – explică Hume – nu este cu nimic mai conceptibil și mai „inteligibil” decât faptul că ea ar putea opri luna din drumul ei. Viziunea magică despre lume inversează însă această relație: *deoarece* voința mea îmi mișcă brațul, există o corelație la fel de sigură și la fel de inteligibilă și între aceasta și orice alt fenomen al naturii „exterioare”. Pentru concepția mitică, care se caracterizează tocmai prin faptul că pentru ea nu există nicio separație stabilă între domeniile de obiecte și nicio înclinație spre o *analiză* cauzală a elementelor realității¹¹³, această „concluzie” are într-adevăr o forță constrângătoare. Aici conștiința nu are nevoie de niciun termen mijlocitor care să o conducă de la începutul procesului acțiunii până la sfârșitul lui urmând o succesiune precis ordonată, în început, în simplul act al voinței, ea sesizează totodată sfârșitul, rezultatul și reușita dorinței, asociindu-le unul cu altul. Abia în măsura în care cele două momente se îndepărtează treptat unul de altul, între dorință și împlinire se interpune un element mediator de separare, odată cu aceasta fiind trezită conștiința necesității anumitor „mijloace” de care are nevoie scopul dorit pentru a se realiza. Însă chiar și atunci când această mediere există deja într-o mare măsură, ea nu ajunge imediat la conștiință *în această calitate*. Chiar și după ce omul a trecut de la un raport magic cu natura, la unul tehnic, după ce a învățat necesitatea și utilitatea anumitor *unelte* primitive, aceste unelte au inițial pentru el încă un caracter și un fel de acțiune magică. Celor mai simple instrumente umane le este acum atribuită o formă de acțiune autonomă și specifică, o anumită putere demonică internă. Populația Fang din Guineea spaniolă crede că în unele confectionate de om a intrat o parte din forța lui vitală care poate apoi să se manifeste și să acționeze autonom¹¹⁴. În general, credința

¹¹³ Vezi mai sus, p. 72 sqq.

¹¹⁴ S. Tessmann, „Religionsformen der Pangwe”, *Zeitschr. f. Ethnologie*, 1909, p. 876.

în magia anumitor unelte de muncă, instrumente sau arme este răspândită pe întreg pământul. Activitatea efectuată cu ajutorul acestor unelte și instrumente are nevoie de sprijin și încurajări magice, fără de care ea nu poate reuși pe deplin. Atunci când, la Zuñi, femeile se așază în genunchi pentru a prepara pâinea, ele intonează un cântec care conține multe mici imitări ale sunetelor produse de moară: ele cred că în aceste condiții instrumentul își va face mai bine treaba¹¹⁵. Adorarea și *cultul* anumitor instrumente și unelte privilegiate constituie deci un moment important în dezvoltarea conștiinței religioase și a culturii tehnice. La Ewe, și astăzi, la vremea recoltatului anual al ignamei se aduc sacrificii tuturor instrumentelor și uneltelor: securii și rindelei, fierăstrăului și clopotului¹¹⁶. Oricât de puțin putem separa una de alta, din punct de vedere pur genetic, magia și tehnica, și oricât de puțin se poate indica în evoluția omenirii momentul precis în care ea trece de la dominarea magică a naturii la dominarea ei tehnică, totuși folosirea uneltei ca atare implică deja o cotitură decisivă în progresul și constituirea conștiinței spirituale de sine. Opoziția dintre lumea „interioară” și cea „exterioară” începe să se accentueze acum: granițele dintre lumea dorinței și lumea „realității” încep să iasă tot mai clar în evidență. Prima lume nu intră și nu intervine în mod direct în cea de-a doua, conștiința *acțiunii* mediate dezvoltându-se progresiv prin intuiția obiectului mediator reprezentat de unealtă. În *Filosofia religiei*, Hegel descrie opoziția generală dintre forma acțiunii magice și forma acțiunii tehnice astfel: „Absolut prima formă a religiei, pentru care avem numele de magie, este aceea potrivit căreia spiritualul este putere asupra naturii, dar acest spiritual încă nu este [există] ca spirit, încă nu este [există] în universalitatea lui, ci este numai conștiința de sine singulară, accidentală, empirică a omului care se știe pe sine, în conștiința de sine a sa, superior naturii, deși aceasta este numai simplă *dorință*; care știe că el este o putere asupra

¹¹⁵ O.T. Masson, *Womens Share in Primitive Culture*, London, 1895, p. 176 (citat după Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, ediția a doua, p. 343 sq.).

¹¹⁶ Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, p. 8.

naturii. [...] Această putere este o putere *directă* asupra naturii în genere și ea nu trebuie să fie comparată cu puterea indirectă pe care noi o practicăm prin unelte asupra obiectelor naturale luate ca singulare. Puterea pe care o exercită omul cultivat asupra lucrurilor naturale singulare presupune că el s-a distanțat în fața lumii, că lumea a obținut exterioritate în raport cu el, lume căreia îi atribuie independență, determinații calitative proprii, legi în raport cu el, că aceste lucruri în modul lor determinat calitativ sunt relative unul față de celălalt și sunt în variate legături unele cu altele. [...] Pentru aceasta e nevoie ca omul să fie în sine *liber*; numai când este el însuși liber, lasă el lumea exterioară să-i stea liber în față, alți oameni și lucrurile naturale”¹¹⁷. Însă această retragere a omului în fața obiectelor, care este condiția propriei lui libertăți interioare, este efectuată nu în conștiința „formată”, pur teoretică – primii germeni ai acestei retrageri pot fi observați încă în cadrul viziunii mitice a lumii. Căci clipa în care omul, în loc să acționeze asupra lucrurilor prin simpla magie a imaginii ori a numelui, încearcă să acționeze asupra lor prin unelte, este și clipa în care are loc pentru el – chiar dacă această acțiune continuă inițial să se desfășoare pe căile obișnuite ale magiei – o sciziune spirituală, o „criză” interioară. Omnipotența simplei dorințe este acum fisurată: acțiunea se supune anumitor condiții obiective pe care nu le poate eluda. Pentru om, lumea exterioară nu-și dobândește existența și organizarea ei determinată decât prin distingerea acestor condiții: căci, inițial, pentru el, lumii nu-i aparține decât ceea ce vine în atingere într-un fel oarecare cu voința și acțiunea lui. Numai prin faptul că între „interior” și „exterior” este ridicată acum o barieră care împiedică dorința sensibilă să facă saltul direct spre împlinirea ei, numai prin faptul că între dorință și lucrul care este vizat de ea se interpun mereu noi etape intermediare, se ajunge la o „distanță” reală între subiect și obiect. Se separă chiar un domeniu stabil de „obiecte” care

¹¹⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S.W., XI, Berlin, 1840, p. 283 sqq. (tr. rom. de D.D. Roșca, Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei* Editura Humanitas, București, 1995, pp. 174-175.)

se definesc prin faptul că dispun prin ele însele de un statut particular care face ca ele să se „opună” dorinței și poftirii directe. Abia conștiința mijloacelor indispensabile pentru atingerea unui anumit scop îl învață pe om să vadă „interiorul” și „exteriorul” ca elemente ale unei *structuri cauzale* și să le atribuie fiecăruia în cadrul acesteia propriul loc nemodificabil – din aceasta emerge apoi treptat concepția empiric-concretă a unei lumi materiale cu proprietăți și stări reale. Abia odată cu medierea acțiunii se produce medierea ființei, și numai grație acestei medieri ființa se descompune în elemente singulare corelative și dependente unele de altele.

Vedem astfel că, chiar dacă socotim unealta, din punct de vedere tehnic, drept mijlocul principal al constituirii culturii materiale, această funcție a ei nu poate fi înțeleasă în mod izolat, dacă dorim s-o înțelegem cu adevărat și s-o evaluăm pe măsura conținutului ei profund. Funcției ei mecanice îi corespunde și aici o funcție pur spirituală care nu numai că nu s-a *dezvoltat* din cea dintâi, ci care o *condiționează* de la început și se află într-o corelație indisolubilă cu cea dintâi. Unealta nu servește niciodată pur și simplu la dominarea și aservirea lumii exterioare, care nu ar fi considerată, în acest caz, decât o „materie” gata terminată și dată pur și simplu. Dimpotrivă, omul își face o *imagine* despre această lume exterioară și începe să-i perceapă forma ideal-spirituală abia prin utilizarea uneltei. Configurația acestei imagini și organizarea diferitelor ei elemente nu depind de simpla senzație pasivă sau de simpla „receptivitate” a intuiției – ele depind de felul și orientarea influenței pe care o exercită omul asupra obiectelor. În cartea *Philosophie der Technik*, Ernst Kapp a impus, pentru a descrie și prezenta acest proces, conceptul de „proiecție a organului” (*Organ-Proiektion*). Prin acest termen, el vrea să desemneze faptul că toate uneltele și instrumentele primitive nu sunt la început decât o extindere a influenței pe care omul o exercită asupra lucrurilor prin propriile lui organe, prin membrele sale. În special mâna – pe care Aristotel o numea ὄργανον τῶν ὀργάνων¹¹⁸ –, în calitate de unealtă naturală, a

¹¹⁸ „Organul organelor” (n.t.).

servit drept model majorității uneltelor artificiale. Uneltele manuale primitive – precum ciocanul, barda, securea, apoi cuțitul, dalta, burghiul, fierăstrăul, cleștele – nu sunt, din punct de vedere al formei și al funcției lor, decât prelungiri ale mâinii a cărei putere o sporesc și reprezintă, în consecință, o altă expresie a ceea ce înseamnă organul ca atare și a ceea ce poate el să facă. Însă, de la aceste unelte primitive, conceptul se extinde apoi asupra instrumentelor proprii activităților particulare: mașinilor industriei, armelor, instrumentelor și aparatelor artei și științei, pe scurt, asupra tuturor artefactelor care servesc unei nevoi particulare din domeniul tehnicii mecanice.

Analiza tehnică a structurii lor și examinarea cultural-istorică a genezei lor relevă în fiecare dintre ele anumite momente care vădesc corelația lor cu organizarea „naturală” a corpului omenesc. Iar acum, acest mecanism, construit inițial în mod inconștient după modelul organic, poate la rândul său să servească, în sens invers, drept mijloc pentru explicarea și înțelegerea organismului omenesc. Abia prin intermediul instrumentelor, a artefactelor pe care și le confecționează, omul poate să-și înțeleagă alcătuirea și structura propriului corp. El nu-și poate percepe și înțelege propria lui *physis* decât în reflexia lucrurilor făcute de el – felul uneltelor mediatoare pe care și le-a construit îi deschid calea spre cunoașterea legilor care guvernează structura corpului său și capacitatea fiziologică a fiecăreia dintre membrele sale. Însă aceasta nu epuizează încă semnificația profundă a conceptului de „proiecție a organului”. Ea reiese cu adevărat numai atunci când ne gândim că, în paralel cu cunoașterea treptată a propriei organizări corporale, se desfășoară și aici un proces spiritual; că omul nu ajunge la sine însuși, la *conștiința de sine* decât prin intermediul acestei cunoașteri. Fiecare nouă unealtă pe care o inventează omul constituie deci un nou pas nu numai spre modelarea lumii exterioare, ci și spre constituirea conștiinței sale de sine. Căci, „pe de o parte, fiecare unealtă, în sensul larg al termenului, este, ca mijloc de creștere a activității, singura posibilitate de a ajunge dincolo de percepția imediată și superficială a lucrurilor; pe de altă parte, în calitate de operă a activității creierului și mâinii,

unealta este atât de intim și esențial înrudită cu omul însuși, încât acesta vede în creația mâinii lui ceva din ființa proprie, lumea lui imaginară incarnată în materie, o oglindă și o copie a propriei interiorități, pe scurt, are în fața ochilor săi o parte din el însuși. [...] Această asimilare a unui domeniu al lumii exterioare care cuprinde totalitatea mijloacelor culturale reprezintă, de fapt, o recunoaștere de sine a naturii umane și devine, prin actul reinteriorizării copiei, cunoaștere de sine”¹¹⁹.

Atunci când am pus bazele *Filosofiei formelor simbolice*, am arătat că semnificația conceptului pe care „filosofia tehnicii” a încercat aici să-l distingă și să-l desemneze drept „proiecție a organului” depășește cu mult domeniul dominării și cunoașterii tehnice a naturii. Câtă vreme filosofia tehnicii se ocupă cu organele sensibile corporale, fie ele mediate sau nemediate, care îi permit omului să-i dea lumii exterioare configurația și amprenta ei determinată, *filosofia formelor simbolice* își orientează interogația asupra întregului ansamblu al funcțiilor spirituale de expresie. Ea vede în aceste funcții nu atât reproduceri ori copii ale ființei, cât orientări și modalități de configurare; le vede drept „organe” nu atât de dominare, cât, mai degrabă, de „conferire a sensului”. Și aici însă, acest din urmă fapt are loc inițial într-o formă total inconștientă. Limba, mitul, arta, scot fiecare din ele însele propria lume de creații care nu pot fi înțelese altfel decât ca expresii ale activității autonome a spiritului, a „spontaneității” lui. Însă această activitate autonomă nu are loc sub forma reflecției libere și rămâne deci ascunsă ei înseși. Spiritul produce seria de forme lingvistice, mitice, artistice fără a se recunoaște în acestea pe sine însuși drept principiu creator. Astfel, pentru el, fiecare dintre aceste serii devine o lume „exterioară” independentă. Aici nu este vorba de o reflectare a eului în lucruri, a microcosmosului în macrocosmos, aici eul își creează în propriile lui produse un fel de „dincolo” care îi apare pe deplin obiectiv. El nu se poate intui

¹¹⁹ Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig, 1877, pp. 25 sq. și 29 sqq., 40 sqq. Vezi și Ludwig Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Meinz, 1880, p. 53 sqq.

pe sine însuși decât prin acest fel de „proiecție”. În acest sens, nici figurile divine ale mitului nu reprezintă altceva decât revelaări succesive de sine ale conștiinței mitice. Atât timp cât această conștiință este încă pe deplin prizonieră a clipei și dominată exclusiv de ea, cât se supune și se predă pur și simplu oricărui impuls și excitații momentane, zeii sunt și ei prizonieri în acest prezent pur sensibil, în acest spațiu, cu o *singură* dimensiune, al clipei. Abia atunci când sfera acțiunii începe treptat să se extindă, când impulsul nu se mai epuizează într-un moment și un obiect singular, ci începe să cuprindă, anticipativ și retrospectiv, o multitudine de mobile și acțiuni diferite, sfera acțiunii divine dobândește și ea varietate, întindere și bogăție. Obiectele naturii sunt cele care încep mai întâi să se diferențieze în acest fel; conștiința ajunge să le separe net unele de altele prin faptul că le consideră pe fiecare drept expresie a unei forțe divine separate, drept revelare de sine a unui zeu sau demon. Însă, dacă această serie de zei speciali care a luat naștere pe această cale este susceptibilă, cât privește *extensiunea* ei, de o lărgire indefinită, ea conține totuși germele și punctul de pornire al unei limitări în privința *intensiunii*: căci întreaga multiplicare, particularizare și fragmentare a acțiunii divine încetează de îndată ce conștiința mitică nu mai consideră această acțiune din punctul de vedere al originii ei. Diversitatea simplei acțiuni devine acum unitate a creației, în care devine tot mai clar vizibilă unitatea unui *principiu* creator¹²⁰. Acestei schimbări din cadrul conceptului de zeu

¹²⁰ Această tendință devine treptat dominantă în cadrul religiei politeiste a naturii, fapt ce se poate vedea în religia *egipteană*. Încă de foarte timpuriu, în mijlocul divinizării diferitelor forțe ale naturii, așa cum este prezentată de panteonul egiptean, se face trimitere la ideea zeului unic care „exista de la început” și care conține în sine tot ceea ce este și tot ceea ce va fi. (Vezi detalii în această privință în Le Page Renouf, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of Ancient Egypt*, London, 1880, p. 89 sqq.; vezi și Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 99.). O referire intenționată la ideea fundamentală a unei concepții religioase unitare se găsește apoi în cunoscuta reformă a regelui Amenophis IV (pe la 1500 î.Hr.), deși această reformă nu constituie, desigur, decât un episod în istoria religiei egiptene. În cadrul ei, nedreptățind toate celelalte divinități, cultul se limitează la diferiții zei solari care nu sunt la rândul lor gândiți decât ca reprezentări

ii corespunde o nouă concepție a omului și a personalității lui moral-spirituale. Se dovedește astfel încă o dată că omul nu-și poate înțelege și cunoaște propria ființă decât dacă o poate face să fie vizibilă în imaginea zeilor săi. Așa cum el nu poate învăța să-și înțeleagă structura trupului și a membrelor lui decât devenind producător de unelte și de lucrări, tot așa, el extrage din creațiile sale spirituale, din limbă, mit și artă, criteriile obiective prin care se măsoară și prin care se concepe pe sine drept un univers autonom cu legi structurale specifice.

diverse ale unicului zeu solar, Aton, și venerați doar în această calitate. În inscripțiile mormintelor din Tell și Amarna, vechii zei solari Horus, Rá și Tum apar, astfel, ca părți ale unei divinități unice. Alături de vechea imagine a zeului soarelui cu cap de șoim, apare o altă imagine care înfățișează soarele însuși ca pe un disc care își trimite razele în toate părțile, fiecare rază terminându-se printr-o mână care simbolizează viața. Și aici, în acest simbolism al unui nou universalism religios se poate recunoaște clar expresia unui nou universalism etic, a unei noi idei a „umanității”. Cine compară noul imn al soarelui provenit din cultul lui Aton, după cum remarcă Erman, „cu cântările închinat vechiului zeu solar nu va putea să nu vadă diferența fundamentală care le separă. Ele au în comun faptul că îl celebrează amândouă pe zeu drept creator și susținător al lumii și al întregii vieți. Însă noul imn nu pomeneste deloc de vechile nume ale zeului soarelui, de coroanele și sceptrele sale, de orașele sacre. El nu știe nimic de corăbiile și de marinarii lui, de dragonul Apophis, nici de călătoria prin regatul morților și de bucuria celor care locuiesc în el. Este un imn care ar putea tot atât de bine să fie intonat de un sirian sau de un etiopian pentru a preaslăvi soarele. De fapt, aceste țări și locuitorii săi sunt pomeniți de acest imn în așa fel, de parcă el ar vrea să pună capăt aroganței cu care egiptenii îi privesc pe *nenorociții de barbari*. Toți oamenii sunt copiii zeului; el le-a dat culori și limbi diferite și i-a pus în țări diferite, dar el se îngrijește în același fel de toți...” (Erman, *Die ägyptische Religion*, ediția a doua, p. 81; vezi și Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter*, p. 20 sqq.).

Capitolul III

Cult și sacrificiu

Relația reciprocă care se instaurează între om și zeu în evoluția conștiinței mitice și religioase a fost examinată până acum în principal în forma în care se prezintă ea în lumea mitic-religioasă a *reprezentării*. Acum este însă important să extindem sfera acestei examinări: căci conținutul religiosului își are rădăcinile lui cele mai adânci și mai autentice nu în lumea reprezentării, ci în lumea sentimentului și voinței. Prin urmare, niciun nou raport spiritual pe care omul îl stabilește cu realitatea nu se exprimă în mod unilateral doar în reprezentarea și „credința” sa, ci și în voința și acțiunea sa. Atitudinea omului față de forțele supranaturale pe care le venerază trebuie să se reveleze deci aici cu mult mai clar decât în diferitele forme și imagini pe care le plăsmuiește imaginația mitică. De aceea, adevărata obiectivare a sentimentului mitic-religios fundamental nu se găsește în simpla imagine a zeilor, ci în *cultul* care le este dedicat. Căci cultul este raportul *activ* pe care omul îl stabilește cu zeii lui. În cult, divinul nu este numai imaginat și reprezentat în mod mijlocit: asupra lui se exercită o influență directă. Și tocmai în formele acestei influențe, în formele ritualului se va reliefa în general, de aceea, cu cea mai mare claritate, evoluția imanentă a conștiinței religioase. *Narațiunea* mitică este cel mai adesea doar un reflex al acestui raport direct. Se poate încă vedea cu claritate în cazul a numeroase motive mitice că ele nu își au originea în intuiția unui proces natural, ci în intuiția unui proces ritualic. Ele nu trimit la nicio existență sau fenomen fizic, ci la un *comportament* activ al omului, comportament care se manifestă explicit în ele. Un anumit proces care este reluat mereu în cadrul cultului, este interpretat și „conceptualizat” mitic prin punerea lui în legătură cu un eveniment temporal unic și prin socotirea lui ca reproducere și oglindire a acestuia. Însă, în realitate, oglindirea are loc aici mai degrabă în sens invers. Acțiunea este termenul prim, iar explicația mitică, *ἱερὸς λόγος*, nu se adaugă

decât abia ulterior. Această explicație prezintă doar sub forma narațiunii ceea ce este prezent ca realitate nemijlocită în acțiunea sacră. De aceea, narațiunea nu oferă cheia de înțelegere a cultului, ci, dimpotrivă, cultul reprezintă treapta preliminară a mitului și baza lui „obiectivă”¹²¹.

Cercetarea empirică modernă a evidențiat această corelație într-un mare număr de cazuri particulare, însă ea n-a făcut decât să confirme astfel o idee formulată în generalitatea ei speculativă mai întâi de către Hegel în *Filosofia religiei*. Pentru Hegel, cultul și specificitatea formelor lui se află peste tot în centrul interpretării procesului religios. Căci, în cult, el își vede confirmată concepția despre scopul și sensul general al acestui proces. Dacă acest scop constă în abandonarea eului de către absolut, în stabilirea nu a adevărului acestei perspective, ci a nevalabilității ei, atunci tocmai cultul este cel care dovedește progresiv acest lucru. „A face efectivă această unitate, concilierea, restabilirea subiectului și a conștiinței lui de sine, sentimentul pozitiv al participării la acel absolut și unitatea cu acesta, suprimarea sciziunii constituie sfera cultului”¹²². Acesta nu trebuie considerat, după Hegel, în semnificația restrânsă a unei simple acțiuni exterioare, ci drept o activitate care cuprinde atât interioritatea, cât și exterioritatea. Cultul este „în genere procesul

¹²¹ Vezi și mai sus, p. 73 *sqq.* Ideea „primatului” cultului față de mit a fost susținută în literatura modernă a istoriei religiilor și filosofiei religiilor de către Robertson Smith (*Die Religion der Semiten*, Stübe, Freiburg i. Br., 1899, p. 19 *sqq.*). De atunci, cercetarea etnologică modernă a confirmat în esențial ideea fundamentală pe care Smith o extrăsese din studiul religiilor semitice. Marett afirmă că teoria conform căreia „ritul” precedă „dogma” este chiar unul din „adevărurile cardinale” ale etnologiei și ale antropologiei sociale („The Birth of Humility”, în *The Threshold of Religion*, ediția a treia, p. 181). Vezi în această privință și James, *Primitive Ritual and Belief*, p. 215: „[...] generally speaking, ritual is evolved long before belief, since primitive man is wont to «dance out his religion». The savage does not find it easy to express his thoughts in words, and so he resorts to *visual language*. He thinks with his eyes rather than by articulate sounds, and therefore the root feeling of primitive religion is arrived at through an investigations of ritual” (în engl. în orig.).

¹²² Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S.W., XI, p. 67 (traducerea românească a lui D.D. Roșca urmează o ediție restrânsă a acestei lucrări a lui Hegel, în care acest pasaj nu este inclus – *n.t.*).

etern al subiectului de a se identifica cu esența lui". Căci, în el, zeul apare pe de o parte, iar eul, subiectul religios, pe de *alta*: însă destinația lui constă în același timp în unitatea concretă a lor care îl face pe zeu să ia cunoștință de eu, iar pe eu să ia cunoștință de zeu. În acest sens, filosofia hegeliană a religiei vede confirmarea ordinii dialecticii în care ea face să se succedă religiile istorice particulare mai ales în dezvoltarea esenței generale a cultului și a formelor lui particulare: *conținutul* spiritual al fiecărei religii și semnificația pe care ea o are în calitate de moment necesar în ansamblul procesului religios ies pe deplin la iveală abia în formele cultului ei care fac ca acest conținut să aibă o manifestare exterioară¹²³.

Dacă această ipoteză este adevărată, atunci corelația pe care Hegel încearcă să o stabilească cu ajutorul construcției dialectice trebuie să poată fi dovedită și din perspectivă opusă, din perspectiva reflecției pur fenomenologice. În înseși formele exterioare, sensibile ale cultului, chiar dacă noi obișnuim să ni le reprezentăm inițial numai în multiplicitatea și diversitatea lor empirică, se manifestă totodată o „tendință” spirituală unitară, o orientare progresivă spre „interiorizare”. Și aici ne putem aștepta să se reconfirme raportul dintre „interior” și „exterior” care servește drept fir director pentru înțelegerea oricăror forme spirituale de expresie, și anume că eul nu se poate găsi și concepe pe sine însuși decât prin alienarea lui aparentă. Pentru a ne clarifica această relație putem să ne raliem unui motiv fundamental pe care îl întâlnim ori de câte ori dezvoltarea cultului și ritualului religios a atins o anumită înălțime. Cu cât cele două sunt mai elaborate, cu atât poziția centrală este mai clar ocupată în ele de *sacrificiu*. Acesta poate apărea sub cele mai diverse forme, ca ofrandă, ca sacrificiu purificator, ca sacrificiu de implorare ori de mulțumire, sau ca sacrificiu expiator: în toate aceste forme de apariție se constituie întotdeauna un nucleu stabil în jurul căruia se grupează activitatea rituală. Odată cu sacrificiul, „credința” religioasă devine cu adevărat *vizibilă* și se pune nemijlocit în practică. Maniera serviciului sacrificial este legată de reguli obiective bine

¹²³ *Ibidem*, p. 204.

determinate, de o succesiune stabilă de cuvinte și de acte care trebuie minuțios respectate dacă se dorește ca sacrificiul să nu-și rateze scopul. Însă, în organizarea și reorganizarea pe care o cunosc aceste determinații pur exterioare, se poate urmări acum și altceva: dezvoltarea și transformarea subiectivității religioase. Constanța limbajului formelor religioase, dar și evoluția lui, se exprimă în acest punct cu aceeași claritate: căci avem aici o formă originală a comportamentului religios, o formă generală și tipică care poate primi, totuși, un conținut concret mereu nou care se poate adapta astfel și poate exprima toate schimbările simțirii religioase.

Fiecare sacrificiu conține, în sensul lui original, un moment negativ: el reprezintă o îngrădire a dorinței sensibile, o renunțare pe care și-o impune eul. Iar acest lucru este unul din motivele esențiale prin care el depășește de la început nivelul viziunii magice despre lume. Căci cea din urmă nu cunoaște nicio autolimitare de acest fel, ci se bazează pe credința în omnipotența dorințelor umane. În forma ei fundamentală, magia nu este nimic altceva decât o „tehnică” primitivă de împlinire a dorințelor. În ea, eul crede că posedă instrumentul care-i va permite să pună stăpânire pe orice ființă exterioară și să o atragă în propria lui sferă. Obiectele nu au aici o existență independentă, puterile spirituale inferioare și superioare, demonii și zeii, nu au aici voință proprie pe care omul să nu o poată supune prin utilizarea mijloacelor magice adecvate. Formula magică este stăpână a naturii, pe care o poate abate de la regulile stabile ale existenței și cursului ei: „*carmina vel caelo possunt deducere lunam*”¹²⁴. El exercită o putere nelimitată chiar și asupra zeilor, supunându-le și constrângându-le voința¹²⁵. Puterea omului în această sferă a simțirii și gândirii cunoaște, desigur, o îngrădire empirică, în fapt, dar niciuna în principiu: eul nu cunoaște nicio barieră pe care să nu o poată depăși ocazional. În opoziție cu aceasta, încă din

¹²⁴ Descântecul poate chiar să coboare luna de pe cer (lat. – n.t.)

¹²⁵ Exemple caracteristice ale acestor nume care, în magia greco-egipteană, serveau la constrângerea zeilor (ἐπανάγκη) vezi în Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921, § 690 sqq. (p. 176 sqq.).

primele stadii ale sacrificiului ni se dezvăluie o altă *orientare* a voinței și acțiunii umane. Căci forța atribuită sacrificiului se întemeiază în renunțarea de sine pe care o implică. Această corelație se regăsește încă de la nivelurile cele mai elementare ale evoluției religioase. Formele ascezei care țin în mod curent de existența fundamentală a credinței primitive și a activității religioase primitive se înrădăcinează în ideea că orice extindere și creștere a puterilor eului este legată de o limitare corespondentă. Orice întreprindere importantă trebuie precedată de o perioadă de abținere de la exercitarea anumitor instincte naturale. Încă și astăzi, majoritatea popoarelor primitive nutresc credința că nicio campanie războinică, nicio vânătoare sau pescuit nu va reuși dacă nu va fi precedat de astfel de măsuri ascetice de siguranță, precum un post de mai multe zile, o renunțare la somn și o lungă abținere sexuală. De asemenea, orice schimbare decisivă în viața fizică și spirituală a omului, orice „*krisis*” reclamă atari măsuri de protecție. În cadrul riturilor de inițiere, mai cu seamă în cadrul trecerii la vârsta bărbăției, cei care se supun acestei inițieri trebuie să treacă mai întâi printr-o serie de privațiuni și probe foarte dureroase¹²⁶. Totuși, toate aceste forme de renunțare și de „sacrificiu” au aici încă un sens complet egocentric: supunându-se la anumite privațiuni fizice, eul nu urmărește decât să-și întărească, în contrapondere, *mana* și să își sporească puterea și influența fizico-magică de care dispune. Aici ne situăm încă în întregime în universul intelectual și afectiv al magiei înseși – însă un nou motiv se ivește acum în chiar mijlocul ei. Dorințele și poftele sensibile nu se mai revarsă uniform în toate părțile și nu mai încearcă să se transpună imediat și nestingherit în realitate; ele se limitează, din contră, în privința anumitor aspecte, pentru ca forța reținută și, într-un anumit sens, stocată aici să fie disponibilă pentru alte scopuri. Abia prin această îngustare a *extensiunii* dorinței, realizată prin actele negative ale ascezei și ale sacrificiului, dorința ajunge la cea mai intensivă concentrare a ei din punct de

¹²⁶ Vezi materialele etnologice adunate de Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, p. 200 sqq.; Frazer, *Golden Bough*, III, p. 422 sqq.

vedere al *conținutului* și accede, astfel, la o nouă formă de conștiință. O nouă putere își face apariția acum, o putere care se opune aparentei omnipotențe a eului, dar care, fiind sesizată ca atare, impune pentru prima dată eului limite și începe astfel să-i dea o „formă” determinată. Căci numai atunci când limita este simțită și gândită ca atare se deschide calea spre depășirea ei treptată. Numai atunci când omul recunoaște divinul că pe o putere superioară lui, pe care nu o poate constrânge prin mijloace magice, ci pe care trebuie s-o îmbune prin rugăciune și sacrificiu, numai atunci ajunge el să-și dobândească treptat, în raport cu ea, propriul sentiment liber față de sine. Și aici, sinele nu se poate găsi și nu se poate constitui decât prin faptul că se proiectează în „exterior”: autonomia sporită a *zeilor* este condiția necesară pentru ca omul, aflat în fața fluxului multiplu și divergent al diferitelor pulsuni sensibile, să descopere în el însuși un centru stabil, o unitate a voinței.

Această cotitură tipică se regăsește în toate formele de sacrificiu¹²⁷. În ofrandă se manifestă deja un nou raport mai liber al omului față de zeu, în măsura în care ea apare ca un cadou liber. Și aici, omul se reține într-o anumită măsură în privința obiectelor dorinței imediate: ele nu mai devin în mod direct pentru el obiecte de desfătare, ci un fel de mijloace religioase de expresie, mijloace pentru stabilirea unei legături între el și divin. Obiectele fizice sunt puse

¹²⁷ Privim aici aceste forme diferite numai din punctul de vedere al semnificației lor *ideale*: ca reliefări și momente variate ale „ideii” unitare care stă la baza serviciului sacrificial. Problema *genetică*, în schimb, și anume, dacă se poate dovedi existența unei forme originare din care să se fi dezvoltat toate celelalte, poate fi lăsată în afara acestui gen de problematizare. De altfel, după cum se știe, această problemă genetică a primit răspunsuri foarte diferite. În timp ce Spencer și Tylor consideră că „ofranda” este această formă de bază, alții, precum Jevons și Robertson Smith, au evidențiat ca originară și decisivă ideea „cominiunii” dintre zeu și om. Examinarea detaliată cea mai recentă a acestei chestiuni, întreprinsă de către Hopkins (1923), ajunge la concluzia că este imposibil de a decide pe baza materialului empiric disponibil în favoarea uneia sau alteia dintre teorii și că ar trebui să ne mărginim mai degrabă să recunoaștem coexistența mai multor motive diferite la originea serviciului sacrificial (Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, New Haven, 1923, p. 151 sqq.). În orice caz, *stratificarea* spirituală a acestor motive pe care încercăm s-o întreprindem aici nu are nimic de-a face cu problema apariției lor empiric-istorice, cu situarea lor cronologică.

într-o altă lumină: căci în spatele a ceea ce sunt ele, în aparența lor individuală, ca obiecte ale percepției sau ca mijloace de satisfacere imediată a anumitor pulsioni, devine acum vizibilă o putere universală de acțiune. În riturile vegetației, de pildă, ultimul spic nu este secerat ca toate celelalte, ci este cruțat, deoarece se venerază în el puterea de creștere ca atare, spiritul recoltei viitoare¹²⁸. Pe de altă parte, este adevărat că putem urmări ofranda până la un stadiu anterior în care ea este încă strâns împletită cu viziunea magică a lumii și nu poate fi separată de aceasta din punct de vedere al manierei ei de apariție. Astfel, în *sacrificiile de cai*, de pildă, care apar în *Vede* drept expresie sacrală supremă a puterii regale, străvechile elemente magice implicate în acestea nu pot fi contestate. Acestui sacrificiu magic nu par să i se fi adăugat decât treptat alte trăsături care l-au făcut să treacă în sfera de reprezentare a ofrandei rituale¹²⁹. Însă chiar și acolo unde forma celei din urmă a cunoscut o dezvoltare pură, pare să nu mai aibă loc nicio mutație spirituală decisivă, în măsura în care ideea magic-sensibilă a *constrângerii* zeilor este înlocuită de ideea nu mai puțin sensibilă a *schimbului*. „Dă-mi și îți voi da; pune pentru mine și eu voi pune pentru tine. Fă-mi o ofrandă și îți voi face o ofrandă” – astfel se adresează, într-o formulă vedică, sacrificatorul zeului¹³⁰. Acest act de a da și a lua nu reprezintă decât nevoia reciprocă care-i leagă, în aceeași măsură și în același sens, pe om și pe zeu unul de altul. Căci, la fel cum omul depinde de zeu, și zeul depinde aici de om. El este dependent de ofranda sacrificatorului nu numai în privința puterii sale, ci chiar în privința dănuirii sale. În religia hindusă, băutura Soma este mijlocul care înviorează orice lucru, și din care atât zeii, cât și oamenii își trag forța¹³¹. Tocmai aici apare însă cu cea mai mare claritate o

¹²⁸ Mai multe detalii în Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, ediția a doua, mai ales I, p. 212 sqq.

¹²⁹ Vezi expunerea acestui sacrificiu vedic al cailor în Oldenberg, *Religion des Veda*, ediția a doua, pp. 317 sq. și 417 sqq. și în Hopkins, *The Religions of India*, p. 191.

¹³⁰ Vezi Oldenberg, *op. cit.*, p. 314; Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, p. 176.

¹³¹ Vezi în această privință *Lieder des Rigveda*, tr. germ. de Hillebrandt, mai ales p. 29 sqq.

schimbare care va conferi ofrandei rituale o semnificație și o profunzime cu totul noi. Aceasta are loc în momentul în care reflecția religioasă nu se mai limitează unilateral la *conținutul darului*, ci se va concentra în loc de aceasta pe *forma* actului de a da, pe forma ofrandei înseși, considerând că această formă conține adevăratul nucleu al sacrificiului. Gândirea avansează de la simpla executare materială a sacrificiului la *motivul* interior al acestuia, la scopul lui. Numai motivul „adorăției” (*upanishad*) este cel care poate da sens și valoare sacrificiului. Aceasta este în primul rând ideea fundamentală prin care speculația *Upanișadelor* și a budismului se distinge de textele ritual-liturgice ale *Vede-lor* de dinainte¹³². Acum are loc nu numai interiorizarea ofrandei, ci interioritatea omului apare acum ca singura ofrandă prețioasă și semnificativă din punct de vedere religios. Sacrificiile violente de cai și capre, de vite și oi nu mai pot fi fertile: sacrificiul dorit – după cum se spune într-un text budist – nu constă în masacrarea a tot felul de ființe vii, ci într-un dar permanent. „Și de ce asta? Deoarece la un astfel de sacrificiu liber de orice faptă violentă vin atât sfinți, cât și cei care au luat drumul sfințeniei: celui care aduce un astfel de sacrificiu îi este hărăzită fericirea, iar nu nenorocirea”¹³³.

Concentrarea deplină a interogației religioase principale asupra unui *singur* punct: asupra căii spre salvare este însoțită în budism de o consecvență remarcabilă. Interiorizarea pură a tot ceea ce este exterior are drept consecință dispariția din centrul conștiinței religioase nu numai a ființei și activității exterioare, ci și a polului opus din punct de vedere spiritual și religios eului, adică a zeilor. Budismul admite existența zeilor, însă, pentru problema esențială pe care o pune el, pentru problema *eliberării*, aceștia nu mai joacă niciun rol. Iar, cu aceasta, ei sunt complet eliminați din procesul religios cu adevărat decisiv. Numai adâncirea pură, pe care eul nu o extinde înspre divinitate, ci o lasă să dispară în nimic, aduce

¹³² Vezi Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, pp. 37 și 155 sqq.; Hopkins, *Religions of India*, p. 217 sqq.

¹³³ „Anguthara-Nikāya”, II, 4, 39; „Udana”, I, 9 (în tr. germ. de Winternitz, op. cit., pp. 263 și 293).

eliberarea adevărată. Câtă vreme aici forța speculativă a gândirii nu dă înapoi în fața consecinței ultime și, pentru a ajunge la *esența* sine-lui, nimicește *forma* lui, religiile etice monoteiste se caracterizează în mod fundamental prin faptul că ele urmează calea opusă. În cadrul acestora, atât eul omului, cât și personalitatea lui Dumnezeu sunt elaborate cu cea mai mare precizie și claritate. Însă cu cât cei doi poli sunt mai clar definiți și diferențiați unul de altul, cu atât mai evidentă este opoziția și tesiunea dintre ei; monoteismul autentic nu încearcă să reducă această tensiune – căci ea este pentru el expresia și condiția acelei dinamici particulare în care constă, în opinia lui, *esența* vieții religioase și a conștiinței de sine religioase. Nici religia profetică nu devine ceea ce este decât printr-o răsturnare a conceptului de sacrificiu similară celei care se petrece în Upanișade și budism. Însă această schimbare are aici un alt scop. Cum îi spune Dumnezeu lui Isaia: „Ce-mi folosește mulțimea jertfelor voastre? M-am săturat de berbecii arderilor de tot și de grăsimea vițelilor grași [...] Învățați să faceți fapte bune, sânguiți-vă după dreptate, ajutați pe cel împilât, faceți dreptate orfanului, apărați pricina văduvei!” (*Isaia*, 1, 11 și 17). În acest patos etic-social al profetismului, eul este dobândit numai prin faptul că lui i se opune cu insistență imaginea contrară, „tu”-ul, care abia el îi permite să se găsească și să se confirme cu adevărat pe sine. Și, așa cum între eu și tu se stabilește o corelație pur etică, așa se instaurează acum între om și Dumnezeu o corelație la fel de riguroasă. După cum caracterizează Hermann Cohen ideea fundamentală a profetismului, „nu în fața sacrificiului și nici în fața preotului se așează omul pentru a dobândi puritatea. [...] Corelația se stabilește și se încheie între om și Dumnezeu, și niciun alt element nu are voie să intre în aceasta. [...] Orice intervenție a altceva distruge unicitatea lui Dumnezeu, care, mai mult încă decât pentru creație, este necesară pentru salvare”¹³⁴.

Cu aceasta însă, în transfigurarea religioasă cea mai înaltă de care este capabilă, ofranda trece din nou, de la sine, într-un alt

¹³⁴ Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus Quellen des Judentums*, p. 236.

motiv fundamental al serviciului sacrificial. Căci drept sens general al sacrificiului, așa cum revine el, într-o manieră oarecare, în fiecare dintre diferitele forme ale acestuia, poate fi desemnată *medierea* dintre sfera divinului și sfera umană. S-a încercat chiar să se definească „conceptul” general de sacrificiu, așa cum a fost el dobândit și abstras, parcurgând ansamblul formelor empirico-istorice sub care a apărut, afirmându-se că sacrificiul urmărește în fiecare caz stabilirea unei legături între lumea „sacruului” și lumea „profanului”, făcând asta prin intermediul unui lucru sacralizat care este nimicit în cursul acțiunii sacre¹³⁵. Câtă vreme însă sacrificiul se caracterizează întotdeauna prin tendința spre o astfel de legătură, sinteza care se operează în el este totuși susceptibilă de cea mai variată gradație. Ea poate parcurge toate stadiile și toate gradele, de la simpla posesiune materială, la cea mai înaltă formă de comunitate pur ideală. Și fiecare nouă modalitate a drumului modifică totodată conceperea scopului care se află la capătul lui: căci, pentru conștiința religioasă, întotdeauna drumul însuși este cel prin intermediul căruia se determină și se formează noțiunea scopului. Forma cea mai elementară în care poate fi redată opoziția dintre zeu și om, precum și depășirea acestei opoziții, constă în a le interpreta pe cele două, atât separarea, cât și restabilirea comunității, după analogia anumitor relații fizice fundamentale. Și nu este suficient să vorbim aici de o simplă analogie, căci aceasta, conform unei trăsături fundamentale a gândirii mitice, se transformă peste tot în identitate reală. Ceea ce-l leagă în mod original pe om de zeu este legătura reală a comunității de sânge. Între trib și zeul lui există o înrudire de sânge directă: zeul este strămoșul comun din care se trage tribul. Această concepție fundamentală se întinde cu mult dincolo de sfera modului propriu-zis totemic de reprezentare¹³⁶. Și, pe baza ei, se poate

¹³⁵ Vezi Hubert și Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909, p. 124.

¹³⁶ Pentru arealul semitic acest fapt a fost expus de către Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911. În timp ce divinitatea feminină principală (Iștar, Astarte) are peste tot aici un fundament natural, ea reprezentând ideea vieții care se generează în mod continuu și renaște mereu din moarte, zeii Baal, deși reprezintă și puterea fertilității, sunt, înainte de toate, în opinia lui Baudissin, tații și deci stăpânii tribului

reprezenta acum și adevăratul sens al sacrificiului. Parcursul de la formele de bază ale totemismului până la configurarea sacrificiului animal în religiile culturale bine dezvoltate pare să prezinte o anumită gradație. În totemism, cruțarea animalului-totem reprezintă, în general, o datorie religioasă – există însă cazuri în care acest animal, deși nu este mâncat de un singur individ, este consumat de către întregul clan într-un ospăț sacral comun, cu respectarea anumitor rituri și practici. Această ospățare în comun din animalul-totem este considerată mijlocul de confirmare și de reînnoire a consangvinității care-i leagă pe indivizi unul de altul și de totemul lor. Mai ales în timpurile grele, în care comunitatea pare să fie în pericol, iar existența ei amenințată, se face simțită nevoia acestei reînnoiri a forței ei fizic-religioase originare. În actul sacral, adevăratul accent se pune însă pe faptul că el este îndeplinit de comunitate ca întreg. Prin degustarea cărnii animalului-totem, unitatea clanului și conexiunea lui cu strămoșul totemic se restabilește ca unitate nemijlocită, sensibil-corporală: prin degustare, această unitate este într-o anumită măsură reîntărită. Cercetările fundamentale ale lui Robertson Smith au reușit, se pare, să dovedească faptul că ideea acestei consolidări a comunității de viață și de trib, precum și ideea „comuniunii” omului cu zeul, considerat drept tată al tribului, fac parte din motivele originare ale sacrificiului animal, mai ales în cadrul religiilor semitice¹³⁷. Această comuniune se manifestă mai întâi numai sub o formă pur materială și se realizează numai prin mâncatul și băutul în comun, prin consumarea corporală a unuia și aceluiași lucru. Însă tocmai acest act face ca însuși lucrul vizat de el să acceadă totodată la o nouă sferă ideală. Sacrificiul este punctul în care „profanul” și „sacralul” vin nu numai în contact, ci se întrepătrund indisolubil – ceea ce este pur fizic în sacrificiu și

care se trage din ei printr-o serie reală de generări (mai multe detalii în *op. cit.*, pp. 25 și 39 *sqq.*).

¹³⁷ Vezi Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, pp. 212 *sqq.* și 239 *sqq.* J. Wellhausen (*Reste arabischen Heidentums*, ediția a doua, Berlin, 1897, p. 112 *sqq.*) a adus acestei concepții fundamentale despre sacrificiu confirmări și completări din surse ale religiei arabe.

îndeplinește în acesta o funcție oarecare intră de acum înainte în sfera sacrului. Aceasta implică însă, pe de altă parte, faptul că, în general, sacrificiul nu constituie în mod originar o practică singulară net distinctă de activitățile obișnuite și profane ale omului, ci că orice activitate, oricât de sensibil-practică ar fi ea din punctul de vedere al conținutului ei, poate deveni sacrificiu în momentul în care ea este privită din perspectivă specific-religioasă și este determinată de către aceasta. Alături de mâncare și băutură, mai ales actul sexual poate primi această semnificație sacrală: astfel, încă și în stadiile foarte avansate ale evoluției religioase, prostituția apare ca „sacrificiu”, ca un abandon în serviciul zeului. Forța religiei se dovedește aici tocmai prin faptul că ea cuprinde *totalitatea* încă nedivizată a ființei și acțiunii, că nu exclude nicio sferă a existenței fizic-naturale, ocupând-o până în elementele ei fundamentale și originare. Hegel vede în această relație reciprocă un moment fundamental al cultului păgân¹³⁸, însă cercetările de istorie a religiilor au arătat că, încă de la începuturile creștinismului, dar și în evoluția lui ulterioară, această îmbinare, această împletire a motivelor sensibile

¹³⁸ Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, ed. cit., p. 128 sqq.: Aici cultul păgân „este deja ceea ce omul își reprezintă ca mod obișnuit de viață, el trăiește în această unitate substanțială, cultul și viața nu se deosebesc între ele; încă nu s-a opus o lume a absolutei finită și infinite. Avem astfel la păgâni conștiința fericirii lor, conștiința că Dumnezeu le este aproape, Dumnezeul poporului, al cetății, sentimentul că zeii le sunt binevoitori [...] Cultul are deci aici în mod esențial determinația că el nu este ceva particular, ceva separat de restul vieții, ci o viață statornică în regatul luminii și în bine. Viața temporală a necesității, această viață imediată este ea însăși cult și subiectul nu și-a disociat încă viața esențială de întreținerea vieții lui temporale și de treburile vieții imediate, finite. Pe această treaptă trebuie să apară o conștiință explicită a Dumnezeului lui ca atare, o ridicare la ideea ființei absolute, o preamărire a acesteia. Acesta este însă mai întâi un raport abstract pentru sine, în care nu intră viața concretă. De îndată ce raportul cultului se configurează mai concret, el primește în sine întreaga realitate exterioară a individului și întreaga sferă a vieții cotidiene obișnuite, mâncatul, băutul, dormitul, iar toate acțiunile destinate satisfacerii nevoilor naturale se află în relație cu cultul, și cursul tuturor acestor acțiuni și treburi formează o viață sfântă” (Doar prima parte a citatului se regăsește în ediția în limba română. Pentru cealaltă parte vezi S.W., XI, p. 225 sqq.).

și spirituale nu a încetat să se afirme în ideea de sacrificiu¹³⁹. Însă, dacă religiosul ajunge abia în această împletire la eficacitatea lui concret-istorică, el își află totodată în ea și *limitarea*. Pentru a se stabili o veritabilă unitate între om și zeu, ei trebuie să fie în cele din urmă de același sânge și aceeași carne. Astfel, spiritualizarea sensibilului care are loc grație acțiunii sacrificiale, are drept consecință imediată sensibilizarea spiritualului. Sensibilul este nimic din punct de vedere al existenței sale fizice și numai prin această nimicire își îndeplinește el funcția religioasă. Abia prin uciderea și mâncarea animalului-totem acesta își dobândește capacitatea de a servi drept „intermediar” între individ și tribul lui și între trib și zeul lui. Însă această capacitate este legată de îndeplinirea actului sacramental, în întreaga lui exactitate sensibilă și în toate detaliile și particularitățile prescrise de ritual: cea mai mică abatere și greșeală în această privință fac ca sacrificiul să-și piardă sensul și eficacitatea.

Acest lucru se vedește și în alt moment capital al cultului, care însoțește aproape pretutindeni sacrificiul, și care abia atunci când este unit cu el aduce acțiunea rituală la desăvârșire. Ca și sacrificiul, și *rugăciunea* este menită să umple prăpastia dintre zeu și om. Însă, în acest caz, distanța dintre ei trebuie suprimată prin puterea cuvântului, nu printr-un element pur fizic, ci printr-unul simbolic-ideal. Totuși, nici aici, la începuturile conștiinței mitic-religioase nu există niciun fel de frontieră netă între sfera *existenței* sensibile și cea a *semnificației* pure. Puterea din interiorul rugăciunii este de origine și de natură magică: ea constă în constrângerea exercitată de către forța magică a cuvântului asupra voinței divinității. Acest sens al rugăciunii se reliefează cu cea mai deplină claritate în începuturile și în evoluția ulterioară a religiei vedice. Corect executate, activitatea sacrificială și de rugăciune apar peste tot ca fiind dotate cu o putere infailibilă și irezistibilă: ele sunt lațul, plasa

¹³⁹ În loc de a da o mulțime de exemple singulare pentru acest fapt, mă rezum la a trimite aici la opinia și la materialele pregnante reunite de Herm. Usener în articolul „Mythologie”, în *Arch. für Religionswiss.*, VII, 1904, p. 15 sqq.

și capcana în care preotul îl prinde pe zeu¹⁴⁰. Imnurile și formulele sacre, cântările și poemele modelează și guvernează ființa: de întrebuințarea lor, de utilizarea lor corectă sau greșită depinde aspectul cursului lumii. Preotul care face un sacrificiu dimineața înainte de răsăritul soarelui îl face prin aceasta pe însuși zeul soare să apară, să se nască. Astfel, toate lucrurile și toate forțele sunt împletite în forța *unică* a lui *brahman*, a cuvântului rugăciunii care nu numai că depășește barierele dintre zeu și om, ci chiar le abolește. Textele vedice afirmă explicit că, în timpul acțiunii sacrificiale sau de rugăciune, preotul devine însuși zeul¹⁴¹. Această viziune fundamentală poate fi urmărită până la începuturile creștinismului: și pentru Părinții Bisericii, adevăratul scop al rugăciunii este încă uniunea și contopirea directă a omului cu Dumnezeu (τὸ ἀνακρατῆναι τῷ πνεύματι)¹⁴². Totuși, evoluția religioasă ulterioară manifestă din ce în ce mai mult tendința de a depăși această sferă magică. Luată în sensul ei pur religios, rugăciunea se ridică acum deasupra sferei simplei dorințe și poște omeneste. Ea vizează acum nu un *bine* relativ și particular, ci un *Bine* obiectiv care este identificat cu voința divinității. Rugăciunea „filosofică” a lui Epictet, care-i roagă pe zei să nu-i ofere nimic altceva decât ceea ce este în propria lor voință și care consideră bunul plac al omului ca fiind neînsemnat și bun de abandonat în comparație cu voința divinității, își are paralelele ei caracteristice și în cadrul istoriei religiilor¹⁴³. Sacrificiul și rugăciunea apar pretutindeni ca forme de expresie tipic religioase care, departe de a *conduce* de la o sferă bine delimitată și prealabil definită a eului la sfera divinului, *determină*, dimpotrivă, abia ele aceste sfere și trasează progresiv tot alte și alte frontiere între ele. Ceea ce procesul religios desemnează drept sferă a divinului și sferă a

¹⁴⁰ Vezi Geldner, *Vedische Studien*, Stuttgart, 1899, p. 144.

¹⁴¹ Vezi detalii în Gough, *The Philosophy of the Upanishads*, London, 1882, și în Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, p. 10 sqq.

¹⁴² La Origene, περὶ εὐχῆς capitolul 10, 2 (citat de Farnell, *The Evolution of Religion*, ediția a doua, New York, 1905, p. 228).

¹⁴³ Mai multe detalii în Marett, „From Spell to Prayer”, în *The Threshold of Religion*, ediția a treia, p. 29 sqq.; precum și în Farnell, *op. cit.*, p. 163 sqq.

umanului, nu sunt două domenii ontologice strict delimitate de la început, separate prin bariere spațiale și calitative. Este vorba aici mai degrabă de o formă originară de *mișcare* a spiritului religios, de continua atragere și respingere reciprocă a celor doi poli opuși ai lui. Astfel, și în evoluția rugăciunii și a sacrificiului, cu adevărat hotărâtor se dovedește faptul că ele nu apar ca *intermediari* care fac legătura între cele două extreme ale divinului și umanului, ci faptul că abia ele stabilesc conținutul acestor două extreme, că abia ele ne învață să-l *găsim*. Fiecare nouă formă de sacrificiu și de rugăciune dezvăluie un nou conținut al divinului și al umanului și o nouă relație între aceștia. Abia raportul de tensiune reciprocă care se stabilește între divin și uman le conferă fiecăruia sensul și caracterul propriu. În acest fel, prin rugăciune și sacrificiu, conștiința religioasă nu închide o prăpastie care ar exista pentru ea de la început, dimpotrivă, ea *crează* această prăpastie, pentru a o închide apoi: ea aduce opoziția dintre zeu și om la o reliefare din ce în ce mai netă pentru ca tocmai astfel să găsească mijloacele pentru depășirea ei.

Acest lucru reiese mai ales din faptul că mișcarea efectuată aici apare ca aproape complet reversibilă, că „sensului” ei îi corespunde simultan un anumit „contrasens” care are în general aceeași valoare. Căci uniunea, *ἔνωσις*, dintre zeu și om, care reprezintă scopul rugăciunii și al sacrificiului, poate fi de la început înțeleasă și descrisă în două maniere: în ea nu numai omul devine zeu, ci și zeul devine om. În limbajul serviciului sacrificial, acest fapt este înfățișat de un motiv a cărui influență și însemnătate poate fi urmărită de la cele mai „primitive” reprezentări mitice până la formele fundamentale ale religiilor noastre culturale. Sensul sacrificiului nu se epuizează în faptul că el este adus *zeului*: el pare să se reliefeze pe deplin și să se releve în adevărata lui profunzime religioasă și speculativă numai atunci când *însuși zeul* este sacrificat sau se sacrifică ca atare. Numai prin faptul că el suferă și moare, prin faptul că intră în existența fizic-finită și este menit în ea morții, numai astfel are loc, pe de altă parte, ridicarea acestei existențe la divin și eliberarea ei de moarte. Marile culturi ale misterelor se mișcă toate în jurul

misterului original al acestei eliberări și renașteri la care se ajunge prin intermediul morții zeului¹⁴⁴. Acest motiv al morții sacrificiale a zeului face parte din „ideile elementare” mitic-religioase autentice ale omenirii – fapt dovedit prin aceea că el a fost regăsit, odată cu descoperirea Lumii Noi, într-o formă aproape neschimbată în religiile primitive din America, corespondență pe care, după cum se știe, misionarii spanioli nu și-o puteau explica decât văzând în obiceiurile sacrificiale aztece o batjocorire diabolică și o „parodie” a misterului creștin al euharistiei¹⁴⁵. Ceea ce deosebește aici creștinismul de alte religii este, de fapt, mai puțin *conținutul* motivului, cât noul sens pur „spiritual” pe care acesta îl dobândește. Însă, pe de altă parte, înseși speculațiile abstracte ale doctrinei creștine medievale a justificării se mișcă încă în marea lor majoritate pe căile obișnuite ale gândirii mitice. Doctrina satisfacției pe care, de exemplu, Sf. Anselm din Canterbury a dezvoltat-o în lucrarea *Cur Deus homo*, încearcă să ofere acestui demers de gândire o formă pur conceptuală, scolastic-rațională, plecând de la ideea că datoria infinită a omului nu poate fi satisfăcută decât printr-un sacrificiu infinit, deci prin sacrificiul lui Dumnezeu însuși. Mistica Evului Mediu merge însă în această privință și mai departe. Pentru ea, problema nu mai este de a afla cum poate fi închisă prăpastia dintre zeu și om, deoarece ea nu cunoaște o astfel de prăpastie, negând-o deja prin atitudinea ei religioasă fundamentală. Pentru ea, omul și Dumnezeu nu se mai află într-o relație de simplă disjunție, ei stau unul cu altul și unul pentru altul. Aici Dumnezeu se raportează la fel de necesar și de nemijlocit la om, precum acesta se raportează la Dumnezeu. În această privință, mistica tuturor popoarelor și a tuturor timpurilor, Djalal ad-din Rumi, ca și Angelus Silesius, vorbesc aceeași limbă, după cum spune, de pildă, cel dintâi: „Între noi a încetat să existe

¹⁴⁴ Vezi mai sus, p. 250 *sqq.*; vezi materialul etnologic și de istoria religiilor adunat de către Frazer, *Golden Bough*, vol. III: „The Dying God”, ediția a treia, London, 1911.

¹⁴⁵ Vezi Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 190 *sq.*; găsim un „sacrificiu expiator prin substituție” și în inscripțiile babiloniene, vezi H. Zimmern, *Keilschriften und Bibel*, Berlin, 1903, p. 27 *sqq.*

Eu-l și Tu-ul./ Eu nu sunt Eu, Tu nu ești Tu, și nici Tu nu ești Eu./ Eu sunt în același timp Eu și Tu, Tu ești în același timp Tu și Eu”¹⁴⁶. Mișcarea religioasă care se manifesta în transformarea și spiritualizarea progresivă a conceptului de sacrificiu a ajuns aici la capăt: ceea ce apărea înainte ca *intermediere* pur fizică sau ideală se dizolvă acum într-o *corelație* pură în care, numai, se poate determina atât sensul specific al divinului, cât și cel al umanului.

¹⁴⁶ Djalal ad-din Rumi, catren într-o traducere de Goldziher (*Vorles. über den Islam*, Heidelberg, 1910, p. 156).

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SECȚIUNEA A PATRA

DIALECTICA CONȘTIINȚEI MITICE

În conformitate cu sarcina generală pe care *Filosofia formelor simbolice* și-a propus-o, considerațiile de până acum au încercat să prezinte mitul ca pe o energie unitară a spiritului: ca pe o formă de aprehensiune unitară în ea însăși, care se afirmă în întreaga diversitate a materialului obiectiv de reprezentare. Din această perspectivă, am încercat să prezentăm categoriile fundamentale ale gândirii mitice – nu ca și cum ar fi vorba în cazul lor de scheme rigide ale spiritului, stabilite odată pentru totdeauna, ci în intenția de a recunoaște în ele anumite *direcții* originare ale procesului de formare. În acest fel, în spatele mulțimii infinite de producții mitice, ar fi trebuit să fie vizibilă forța unitară a producerii și legea după care se exercită ea. Însă mitul nu ar fi cu adevărat o formă spirituală dacă această unitate a lui nu ar însemna nimic altceva decât o simplitate lipsită de contradicții. Dezvoltarea formei fundamentale a mitului și reliefaarea ei în motive și figuri mereu noi nu are loc în maniera unui simplu proces natural – în maniera unei creșteri liniștite a unui germen, preexistent și preformat dintru început, care nu ar avea nevoie decât de anumite condiții exterioare pentru a se dezvolta și a ajunge clar la apariție. Diferitele ei stadii de dezvoltare nu se continuă pur și simplu unele pe altele, ci se opun unele altora, uneori în manieră foarte accentuată. Progresul nu constă în dezvoltarea și în completarea anumitor trăsături fundamentale, a anumitor determinații spirituale din stadiile anterioare, ci în negarea și chiar, pur și simplu, în nimicirea lor. Iar această dialectică nu intervine numai în transformarea *conținuturilor* conștiinței mitice, ci ea îi guvernează

și „forma internă”. Ea pune stăpânire și pe *funcția* formei mitice și o transformă din interior. Această funcție nu are altă activitate decât aceea de a produce din sine succesiv forme mereu noi – ca expresii obiective ale universului interior și exterior, așa cum se prezintă el privirii mitului. Însă, pe măsură ce înaintează pe acest drum, ea ajunge la un punct de cotitură, la un punct critic, în care legea sub care stă devine pentru ea o *problemă*. Acest fapt pare, desigur, straniu la prima vedere: căci, în mod obișnuit, este greu de crezut că „naivitatea” conștiinței mitice este capabilă de o astfel de ruptură. Și, de fapt, nu este vorba aici de un act al reflecției *teoretice* conștiente în care mitul s-ar aprehenda pe sine și s-ar întoarce împotriva propriilor fundamente și presupuziții. Decisiv este, dimpotrivă, faptul că și în aceasată întoarcere, el rămâne și persistă încă în el însuși. El nu iese pur și simplu din sfera lui, nu trece la un cu totul alt „principiu” – dar, datorită faptului că el își împlinește complet propria sferă, se vedește că el trebuie, în cele din urmă, să o depășească. Această împlinire, care este totodată și o depășire, rezultă din atitudinea pe care mitul o adoptă față de propria *lume de imagini*. El nu se poate revela și exterioriza decât în ea – însă, pe măsură ce progresează, însăși această exteriorizare începe să devină pentru el din ce în ce mai mult ceva „exterior”, care nu este pe deplin adecvat adevăratei lui voințe de expresie. Aici rezidă temeiul unui conflict care devine treptat tot mai evident și care, introducând o sciziune în interiorul conștiinței mitice, îi relevă în același timp cu adevărat, tocmai prin această sciziune, fundamentul ultim și profunzimea.

Filosofia pozitivistă a istoriei și a culturii, așa cum a fost ea fundamentată mai ales de către Comte, admite un mers progresiv în evoluția spirituală prin care omenirea este condusă treptat de la fazele „primitive” ale conștiinței până la cunoașterea teoretică și, cu aceasta, la dominarea spirituală a realității. Plecând de la ficțiunile, fantasmele și credințele care ocupă și caracterizează acea primă fază, drumul conduce tot mai sigur spre înțelegerea științifică a realității, ca o realitate a „faptelor” pure. Aici orice adaos pur subiectiv trebuie să dispară – aici omul se află în fața realității înseși care i se

dă acum ca ceea ce este ea, în timp ce înainte el o privea numai prin intermediul înșelător al propriilor sentimente și dorințe, precum și al propriilor imagini și reprezentări. Acest progres se realizează, după Comte, în trei stadii esențiale: cel „teologic”, cel „metafizic” și cel „pozitiv”. În primul stadiu, omul transformă dorințele și reprezentările sale subiective în demoni și ființe divine; în al doilea, le transformă în concepte abstracte – abia în al treilea stadiu, distincția clară între „interior” și „exterior” ajunge să se impună, iar omul ajunge să se mulțumească cu faptele date ale experienței interioare și exterioare. Cu aceasta, conștiința mitic-religioasă este aici dată la o parte și depășită de o putere străină și exterioară ei. Odată atins stadiul superior, cel anterior ar trebui, conform schemei pozitivistice, să devină de prisos, iar, din acel moment, conținutul lui ar trebui să piară. Este bine cunoscut faptul că Auguste Comte nu a tras el însuși această consecință și că filosofia lui nu sfârșește numai într-un sistem al științei pozitive, ci și într-o religie pozitivă și chiar într-un cult pozitiv. Recunoașterea tardivă la care religia și cultul ne constrâng aici nu reprezintă o trăsătură importantă și caracteristică numai a evoluției spirituale proprii lui Comte, ci reprezintă totodată recunoașterea indirectă a unui defect *obiectiv* al construcției pozitviste a istoriei. Schema celor trei stadii, legea lui Comte a celor „trois états” nu permite o apreciere pur *imanentă* a funcționării conștiinței mitic-religioase. Țelul spre care tinde ea trebuie căutat în afara ei înseși, în ceva principial diferit de ea. Cu aceasta însă, adevărata natură și dinamismul pur intern al spiritului mitic-religios nu este aprehendat. Acestea ies cu adevărat la lumină numai atunci când se arată că elementul mitic și religios își are în el însuși propria „origine a mișcării” și că, încă de la primele lui începuturi și până la cele mai înalte realizări ale sale, el este determinat de forțe motrice proprii și hrănit din surse proprii. Chiar și atunci când se îndepărtează de aceste prime începuturi, el nu se rupe niciodată de pământul lui spiritual matern. Tezele lui nu se transformă brusc și direct în negații – se poate arăta, dimpotrivă, că chiar în cadrul acestei conștiințe, fiecare pas pe care îl face ea stă deja sub un dublu auspiciu.

Construcției continue a lumii mitice de imagini îi corespunde depășirea continuă a acesteia, însă în așa fel încât atât teza, cât și negația aparțin, ambele, formei conștiinței mitic-religioase înseși și se unesc în aceasta într-un singur act indivizibil. Procesul de nimicire se dovedește, astfel, la un examen mai profund, drept un proces de afirmare de sine, după cum cel din urmă nu se poate realiza decât grație celui dintâi: abia reunirea și conlucrarea lor permanentă fac manifestă adevărata esență și adevăratul conținut al formei mitic-religioase.

În evoluția formelor lingvistice, am distins trei stadii pe care le-am denumit stadiile expresiei mimetice, analogice și simbolice. Am văzut că primul stadiu se caracterizează prin faptul că între „semnul” lingvistic și conținutul intuitiv la care se raportează el nu exista încă nicio tensiune adevărată, că ele tindeau să se confunde și să se suprapună. Semnul încearcă, în calitatea lui de semn mimetic, să reproducă direct în forma sa conținutul, să îl asimileze într-o anumită măsură, să îl absoarbă în sine. Abia treptat intervine aici o distanțare, o diferență accentuată prin care se ajunge la fenomenul caracteristic care stă la baza vorbirii, la separarea *sunetului* de *semnificație*¹. Sfera „sensului” lingvistic ca atare s-a constituit abia când această separare s-a realizat. Chiar la început, cuvântul aparține încă simplei *sfere a existenței*: în loc de a-i sesiza semnificația, lui îi este mai degrabă atribuită o ființă și o forță substanțială proprie. El nu trimite la un conținut material, ci îi ia locul; devine un fel particular de „lucru originar” [*Ur-sache*], o forță care intervine în evenimentele care privesc conținutul și în înlănțuirea lor cauzală². Pentru a accede la funcția simbolică și, prin aceasta, la idealitatea pură a cuvântului, trebuie să ne îndepărtăm de această primă concepție. Iar ceea ce este valabil în cazul semnului vorbit, este valabil în același sens și în cazul semnului scris. Nici semnul scris nu este imediat luat ca atare, ci el este văzut, într-o anumită măsură, ca o

¹ Vezi vol. I, p. 148 *sqq.*

² Mai multe detalii se găsesc în studiul meu *Sprache und Mythos*, Leipzig, 1924, p. 38 *sqq.*; vezi și mai sus, p. 67 *sqq.*

parte a lumii obiectelor, ca o chintesență a tuturor forțelor cuprinse în aceasta. Orice scriere începe ca semn mimetic, ca semn figurativ, în care imaginea nu are la început niciun caracter de semnificare și de comunicare. Ea ține mai degrabă locul obiectului însuși; îl înlocuiește și stă pentru el. În primele ei apariții și în formele ei primare, și scrierea aparține sferei magiei. Ea servește pentru a intra magic în posesia unui obiect sau pentru a-l proteja magic: semnul care este aplicat obiectului îl atrage în sfera acțiunii proprii și îndepărtează de el influențele străine. Pentru ca acest țel să fie perfect atins, trebuie ca scrierea să fie *identică* cu ceea ce vrea să prezinte, trebuie deci să fie, în mod pur, o scriere a obiectelor. De aceea, cu mult înainte ca semnul scris să fie conceput ca expresie a unui obiect, el este într-o anumită măsură de temut în calitate de ansamblu substanțial al efectelor care pornesc de la el, ca un fel de dublură demonică a obiectului³. Abia atunci când această notă afectivă de natură magică se risipește, reflecția se întoarce de la real înspre ideal, de la ceea ce este material la ceea ce este funcțional. Din scrierea direct figurativă se dezvoltă mai întâi scrierea silabică, iar, în final, scrierea cu cuvinte și cea fonetică, în care ideograma inițială, semnul figurativ, devine pur semn semnificant, simbol.

În aceeași situație se află și lumea de imagini a mitului. Nici imaginea mitică, atunci când începe să-și facă apariția, nu este nicidecum luată *ca* imagine, ca expresie spirituală. Ea este, dimpotrivă, așa de bine inserată în viziunea asupra lumii lucrurilor, a realității și a fenomenelor „obiective”, încât pare să facă parte integrantă din aceasta. Prin urmare, nici aici nu există în mod original vreo separare între real și ideal, între domeniul „existenței” și domeniul „semnificației”. Trecerea între cele două domenii se efectuează continuu, nu numai în reprezentarea și credința omului, ci și în *practica* lui⁴. La începutul practicii mitice se află și aici *mimul*: iar acesta nu are nicidecum un sens pur „estetic”, de reprezentare. Dansatorul

³ Dovezi în această privință se găsesc, de exemplu, în Th.W. Danzel, *Die Anfänge der Schrift*, Leipzig, 1912.

⁴ Vezi în această privință și în ceea ce va urma, volumul de față, p. 61 sqq.

care apare cu masca zeului sau demonului nu se limitează la imitarea în acest fel a zeului sau a demonului, ci el îi preia natura, se transformă în el și fuzionează cu el. Nu este vorba aici în niciun caz de ceva *pur* imaginar, de o reprezentare goală; nu există aici nimic care să fie numai gândit, reprezentat sau „sugerat” și să nu fie simultan ceva real și eficace. Însă, în evoluția progresivă a viziunii mitice despre lume, intervine și aici o separare, separare care constituie adevăratul început al conștiinței specific *religioase*. Cu cât progresăm spre originile lui, cu atât mai puțin putem deosebi *conținutul* conștiinței religioase de conținutul conștiinței mitice. Cele două sunt atât de împletite și de înlanțuite, încât nu pot fi cu adevărat separate unul de altul și opuse unul altuia. Dacă încercăm să desprindem și să decupăm din conținutul religiei părțile mitice care intră în componența lui, religia ca fenomen real istoric-obiectiv se pierde și din ea nu mai rămâne decât o umbră, o abstracțiune goală. Totuși, în pofida împletirii indisolubile a *conținuturilor* mitului și religiei, *formele* lor nu sunt identice. Specificitatea „formeii” religioase se manifestă în atitudinea schimbată pe care o adoptă aici conștiința față de lumea de imagini a mitului. Ea nu se poate lipsi de această lume, nu o poate elimina direct, însă îi poate conferi treptat un nou sens prin intermediul interogației religioase. De fapt, noua idealitate, noua „dimensiune” spirituală care se deschide grație religiei, nu conferă elementului mitic o „semnificație” nouă, ci abia ea introduce în domeniul mitului opoziția dintre „semnificație” și „existență”. Religia este cea care operează acest clivaj, care ca atare îi este străin mitului: atunci când se servește de imagini și semne sensibile, ea le *cunoaște* totodată ca atare, ca mijloace de expresie care, atunci când revelează un anumit sens, rămân totodată în mod necesar în spatele lui, care „trimit” la acest sens, fără a-l sesiza însă niciodată integral și fără a-l epuiza niciodată.

În evoluția ei, orice religie se vede condusă la un punct în care ea trebuie să treacă printr-o „criză”, în care trebuie să se desprindă de fundamentul ei mitic. Însă modalitatea acestei desprinderi diferă în cazul fiecărei religii, tocmai acest lucru făcând manifestă

particularitatea istorică și spirituală caracteristică fiecăreia. Totodată, se vedește din nou că, situându-se într-un nou raport față de lumea de imagini a mitului, religia stabilește simultan un nou raport cu întregul „realității”, cu totalitatea existenței empirice. Ea nu poate aplica acestei lumi de imagini critica ei specifică fără a nu include totodată în ea și existența reală. Căci, deoarece aici nu există încă niciun real „obiectiv” distinct, în accepția cunoașterii teoretice analitice, aici concepția asupra realității fiind, dimpotrivă, cufundată încă în universul mitic al reprezentărilor, sentimentelor și credințelor, orice atitudine nouă pe care conștiința o adoptă față de universul mitic se răsfrânge în mod necesar asupra viziunii globale cu privire la existență în genere. De aceea, idealitatea religiosului nu coboară numai totalitatea creațiilor și a forțelor mitice la un rang ontologic inferior, ci ea îndreaptă această formă de negație și împotriva elementelor existenței sensibil-naturale înseși.

Pentru a clarifica această corelație, revenim asupra câtorva exemple pertinente, asupra diferitelor poziții fundamentale și tipice la care gândirea religioasă ajunge în această luptă a ei împotriva propriilor fundamente mitice și începuturi mitice originare. Exemplul cu adevărat clasic al mării mișcări de convertire și abandonare care are loc aici va fi oferit pentru totdeauna de acea formă a conștiinței religioase care s-a impus în cărțile profetice ale Vechiului Testament. Întregul patos etic-religios al profeților se concentrează în acest *singur* punct. Acest patos se fondează pe forța și determinarea *voinței* religioase care-i animă pe profeți – o voință care îi mână dincolo de orice intuiție a datului, a simplului existent. Pentru ca noua lume, lumea viitorului mesianic să se nască, trebuie ca această existență să se scufunde. Lumea profetică, care nu este vizibilă decât în ideea religioasă, nu poate fi sesizată printr-o simplă *image* care nu iese niciodată din prezentul sensibil și rămâne prizonieră în el. De aceea, interdicția *idolatriei*, adică interdicția de a face o copie sau o parabolă despre ceea ce este sus în cer sau jos pe pământ, ori în apă sub pământ, dobândește în conștiința profetică un sens și o forță cu totul noi: această interdicție devine chiar

elementul constituent al tocmai acestei conștiințe. Este ca și cum s-ar căsca dintr-odată o prăpastie pe care conștiința mitică nereflexivă și „naivă” nu o cunoaște. Lumea reprezentărilor politeismului, viziunea fundamentală păgână care este combătută de către profeți nu se face propriu-zis vinovată de adorarea unei simple „copii” a divinului în măsura în care ea nu cunoaște în genere nicio deosebire între „original” și „copie”. Această lume a reprezentărilor posedă, încă în imaginile pe care și le face în mod nemijlocit despre divin, divinul însuși – tocmai pentru că ea nu le consideră niciodată simple semne, ci revelații concret-sensibile. Critica pe care profetismul o adresează acestei viziuni se fondează, de aceea, într-o anumită măsură, și dintr-un punct de vedere pur formal, pe un *petitio principii*: deoarece ea îi atribuie o concepție care nu se află în ea, ci care a fost introdusă în ea abia cu ocazia noii perspective sub care ea este așezată aici. Isaia se întoarce cu ardoare împotriva absurdității ca omul să adore propria-i creație, să adore ca divin ceva despre care are cunoștință că este operă proprie. „Cine face un dumnezeu și toarnă un idol, care nu sunt buni de nimic? [...] Fierarul taie fierul cu dalta și-l lucrează la focul cărbunilor; potrivește idolul cu lovituri de ciocan; [...] Dulgherul întinde dreptarul, însemnează cu plumbul, netezește cu rindeaua și măsoară cu compasul. [...] El a ars jumătate de lemn; [...] Și cu lemnul care a rămas el face un dumnezeu, un idol pe care îl cinstește și căruia i se închină și căruia se roagă zicând: «Mântuiește-mă, căci tu ești Dumnezeuul meu». Ei nu-și dau seama și nici nu pricep! Ochii lor sunt închiși și nu pot să vadă, și inima lor e împietrită și nu poate să înțeleagă. Niciunul nu-și face socoteală în inima sa, niciunul nu are atâta minte și înțelepciune încât să-și zică: «Am pus jumătate de lemn pe foc [...] iar cu jumătatea care a mai rămas să mă apuc să fac un idol urîcios și să mă închin la un trunchi de copac?»”⁵ După cum se poate vedea, a fost nevoie de introducerea în conștiința mitică a unei tensiuni noi, străină ei, a unei opoziții pe care ea nu o cunoaște și nu o sesizează ca atare pentru a o distinge și a o nimici din interior. Faptul cu adevărat pozitiv nu constă însă

⁵ Isaia, 44, 10-19.

în însăși această distrugere, ci în *motivul* spiritual din care rezultă ea. Faptul pozitiv este constituit de alunecarea înapoi în „inima” religiosului, alunecare care face ca de acum înainte lumea de imagini a mitului să fie socotită ca ceva pur exterior și pur material. În vizunea fundamentală a profetismului, singurul raport care poate exista între Dumnezeu și om este raportul spiritual-moral dintre „Eu” și „Tu”. În consecință, tot ceea ce nu se încadrează în această relație fundamentală este de acum înainte devalorizat religios. Din clipa în care funcția religioasă, descoperind lumea interiorității pure, se retrage din lumea exteriorității, a existenței naturale, această existență își pierde într-o anumită măsură sufletul, este coborâtă la rangul de „lucru” mort. Prin urmare, orice imagine extrasă din această sferă nu va mai fi, ca până acum, expresia spiritualului și divinului, ci de-a dreptul contrariul lor. Imaginea sensibilă și întreaga sferă a lumii sensibile a fenomenelor trebuie depozitată de orice „conținut de sens” veritabil: căci numai pe această cale este posibil ca subiectivitatea religioasă pură, care nu se mai lasă reprodușă în nimic material, să fie aprofundată în gândirea și credința profeților.

Religia persano-iraniană a urmat o altă cale pentru a face trecerea de la sfera existenței la sfera autentic religioasă a sensului, de la ceea ce are caracter de imagine la ceea ce nu admite imagini. Deja Herodot, în descrierea credinței persane, evidențiază ca moment esențial al acesteia, faptul că persanii nu aveau obiceiul să ridice columne, temple și altare, considerând că a face așa ceva ar fi o prostie, deoarece ei nu credeau, precum elenii, că zeii lor ar fi ca oamenii⁶; de fapt, aici se manifestă aceeași tendință etic-religioasă fundamentală care era caracteristică și profeților: căci, la fel ca Dumnezeul profeților, și Ahura Mazda, zeul creator persan, nu se definește prin alte predicate decât prin cel al ființei pure și al bună-tății morale. Și totuși, plecând de la această bază, religia persană adoptă o atitudine diferită atât față de natură, cât și, în general, față de totalitatea existenței concret-obiective. Este bine cunoscut că

⁶ Herodot, *Historiarum libri IX*, I, 131; vezi și III, 29.

religia lui Zarathustra venerează diferite elemente și forțe ale naturii. Grija acordată aici focului și apei, respectul temător cu care acestea sunt protejate de orice profanare și severitatea cu care se pedepsește o atare profanare, echivalentă celei cu care se pedepsesc greșelile morale cele mai grave, dovedesc faptul că aici legătura care unește religia cu natura nu este în niciun caz întreruptă. Totuși, și aici, iese la iveală o altă situație atunci când privirea se mută de la faptul pur dogmatic și ritual spre *motivele* religioase care stau la baza lui. Elementele naturii nu suntenerate pentru ele însele în credința persană. Importanța lor veritabilă le este conferită de locul care le revine în marea dispută religioasă și etică, în lupta dintre spiritul bun și spiritul rău pentru conducerea lumii. Fiecare existență naturală are în această luptă un loc determinat și o sarcină specifică. Așa cum omul trebuie să se decidă între cele două puteri fundamentale, și diferitele forțe ale naturii se situează de o parte sau de cealaltă: ele contribuie fie la opera de salvagardare, fie la cea de distrugere și nimicire. Tocmai această funcție, iar nu simpla lor înfățișare și putere fizică, este cea care le dă consfințirea religioasă. De aceea, aici nu este nevoie de a desacraliza pur și simplu natura, deoarece, chiar dacă ea nu poate fi niciodată socotită drept copia directă a ființei divine, ea conține totuși o relație directă cu voința divină și scopul ei ultim. Natura se poate afla față de voința divină fie într-un raport de vrăjmășie, decăzând astfel și devenind ceva pur demonic, fie într-un raport de alianță. Natura nu este în sine nici bună, nici rea, nici „divină”, nici „demonică”: gândirea religioasă o califică astfel în măsura în care îi consideră conținuturile nu drept simple elemente și factori de existență, ci drept *factori culturali*, incluzând astfel aceste conținuturi în sfera viziunii etic-religioase despre lume. Ele fac parte din „cetele celeste” de care se folosește Ormazd în luptă împotriva lui Ahriman și sunt, în această calitate, demne de venerație. Sferei „celor ce merită venerație” (*Yazata*) îi aparțin focul și apa în calitate de condiții ale oricărei culturi și ale oricărei organizări și civilizații omenești. Această transformare a conținutului pur fizic al acestor elemente într-un conținut teleologic specific se

manifestă cu deosebită claritate în faptul că sistemul *teleologic* elaborat al religiei persane se străduiește cu mare grijă să suprimе explicit indiferența față de Bine și Rău care pare să fie caracteristică oricărui element pur natural. El ne învață, de pildă, că efectele dăunătoare sau mortale produse de foc și apă nu trebuie atribuite lor însele, deoarece acestea nu le revin decât în mod extrem de mijlocit⁷. În acest punct se poate vedea din nou, cu claritate, că elementele pur mitice care stau în mod originar, la fel ca la alte religii, și la baza religiei iraniene, nu sunt repudiate pur și simplu, ci cunosc o transformare continuă de semnificație. În acest fel, rezultă o îmbinare remarcabilă, o coordonare și corelare caracteristică între puterile naturale și cele spirituale, între existența materială concretă și forțele abstracte. În diferite pasaje din *Avesta*, focul și „Gândul bun” (*Vohu Manah*) apar nemijlocit împreună ca forțe salvatoare. Atunci când spiritul rău a atacat creația celui bun – se relatează aici – Vohu Manah și focul s-au interpus protector și l-au biruit, astfel că el n-a mai putut stânjeni cursul apelor și creșterea plantelor⁸. Această îmbinare și trecere unul în altul a abstractului și imaginativului reprezintă o trăsătură esențială și specifică doctrinei religioase persane. Desigur, zeul suprem este, în principiu, gândit aici în termenii monoteismului – căci el sfârșește prin a-și învinge și nimici adversarii – însă, pe de altă parte, el nu este totuși decât vârful unei ierarhii căreia îi aparțin, de asemenea, atât forțe naturale, cât și forțe pur spirituale. Alături de el le găsim mai întâi pe cele șase „divinități nemuritoare” (*Ameša Spenta*) al căror nume („Gândul bun”, „Dreptatea cea bună” ș.a.m.d) prezintă în mod clar o amprență etică și abstractă; acestea sunt urmate de *Yazata*, arhanghelii religiei mazdeene în care sunt personificate, pe de o parte, forțe morale precum adevărul, justiția sau supunerea, iar, pe de altă parte, elemente naturale precum focul și apele. Astfel, natura însăși dobândește aici, prin conceptul mediator de cultură umană, prin conceperea ordinii culturale ca ordine religioasă a salvării, un sens

⁷ Detalii în această privință se găsesc în Victor Henry, *Le Parsisme*, Paris, 1905, p. 63.

⁸ „Yasht”, 13, 77.

dublu și contradictoriu din punct de vedere religios. Căci ea este într-o anumită sferă *conservată*, însă, pentru a fi conservată, ea trebuie să fie despuiată de determinația ei pur materială și făcută să treacă prin raportarea la opoziția fundamentală dintre Bine și Rău, într-o cu totul altă dimensiune a gândirii.

Pentru a marca acest gen de tranziții subtile și oscilante din interiorul conștiinței religioase a realității, limbajul religiei dispune de un mijloc specific care este refuzat limbajului conceptual al logicii și al cunoașterii teoretice pure. Cea din urmă nu admite niciun termen intermediar între „realitate” și „aparență”, între „ființă” și „neființă”. Pentru ea este valabilă alternativa lui Parmenide, verdictul: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν⁹. Însă, în interiorul sferei religioase, mai ales în acel punct în care ea începe să se delimiteze de sfera pur mitică, această alternativă nu este neapărat valabilă și obligatorie. Atunci când religia neagă și îndepărtează de ea anumite figuri mitice care guvernau înainte conștiința, această negare nu este echivalentă totuși cu aneantizarea lor pur și simplu. Chiar și după depășirea lor, producțiile mitice nu își pierd în totalitate conținutul și forța. Ele continuă să existe în calitate de puteri demonice inferioare, apărând, în raport cu divinul, ca neînsemnate, dar continuând totuși, chiar și după ce au fost recunoscute ca „aparențe”, să inspire teamă în calitate de aparențe substanțiale și, într-un anumit sens, reale. Evoluția limbajului religios furnizează dovezi caracteristice ale acestui proces prin care trece conștiința religioasă. În limba *Avestei*, de exemplu, vechiul nume al zeilor arieni ai luminii și cerului suferă o mutație semantică decisivă: *deivos* sau *devas* devin, în *Avesta*, *daeva*, desemnându-i pe demonii aflați în alaiul lui Ahriman. Se vede aici că, atunci când gândirea religioasă se ridică deasupra stratului elementar al divinizării mitice a naturii, tot ceea ce aparține acestui strat dobândește într-o anumită măsură o valoare opusă¹⁰, continuând însă să ființeze în ciuda acestui fapt. Lumea

⁹ „Este sau nu este” (gr. – *n.t.*).

¹⁰ Despre această mutație semantică din cadrul limbajului religios, vezi L. v. Schröder, *Arische Religion*, I, p. 273 sqq. și Jackson în *Grundr. der iranischen Philologie*, II,

demonică, lumea lui Ahriman este o lume a înșelăciunii, a aparenței și a iluziei. Așa cum de partea lui Ormazd în luptă stă Așa, adevărul și dreptatea, Ahriman este stăpânul regatului minciunii, cu care este chiar identificat în unele pasaje. Iar aceasta nu înseamnă doar că el folosește minciuna și ipocrizia drept arme, ci că rămâne el însuși captiv în mod obiectiv în domeniul aparenței și neadevărului. El este *orb* și tocmai această orbire, această neștiință îl determină să intre în luptă împotriva lui Ormazd, în care își va găsi sfârșitul, așa cum Ormazd o știe deja. El este distrus în cele din urmă de propria minciună: însă pieirea lui nu se face dintr-odată, ci abia la „sfârșitul timpurilor”, până atunci, adică în timpul în care se desfășoară istoria oamenilor și evoluția culturală a lor, adică în „timpul luptei”, își conservă forța alături de Ormazd și împotriva lui. Conștiința religioasă a profetilor israeliți face și aici un pas mai departe: ea încearcă să arate că lumea demonică inferioară este un *neant* absolut – un neant căruia nu-i corespunde, nici în reprezentare, nici în credință, și nici măcar în teamă, niciun fel de „realitate”, oricât de indirectă. „Slujirea idolilor este lucru deșert. [...] Nu vă temeți de ei, căci ei nu pot face nici bine, nici rău! [...] Toți sunt proști și nebuni, toată înțelepciunea idolească: lemn!”¹¹. Noua viață divină anunțată aici nu se poate afirma pe ea însăși fără a denunța totodată ca fiind pur și simplu ireal, iluzie, tot ceea ce i se opune. Totuși, și aici, numai geniile religioase veritabile, numai marile individualități efectuează o astfel de ruptură atât de netă și de radicală. Evoluția generală a istoriei religiilor urmează o altă cale în care imaginile fanteziei mitice nu încetează să reapară chiar și după ce ele și-au pierdut viața adevărată și au sfârșit prin a constitui o lume de simple vise și umbre. Așa cum în credințele mitice privitoare la suflet, mortul continua să ființeze și să acționeze ca umbră, tot așa, lumea de imagini a mitului continuă să-și manifeste mult timp vechea ei

646. Victor Henry (*Le Parsisme*, p. 12 sqq.) subliniază, împotriva lui Darmesteter, că aici este vorba de mult mai mult decât de un „accident de limbaj” (*un accident de langage*).

¹¹ *Ieremia*, 10, 3.

putere, chiar și atunci când îi sunt contestate în numele adevărului religios existența și esența¹². Și aici, precum în dezvoltarea oricărei „forme simbolice”, lumina și umbra sunt corelative. Lumina nu se manifestă și nu se arată decât prin umbra pe care o aruncă: „inteligibilul” pur are drept contrar sensibilul, însă acest contrar reprezintă totodată corelativul lui necesar.

Un al treilea mare exemplu în care vedem cum lumea mitică este treptat aneantizată în cursul evoluției gândirii și speculației religioase și cum acest proces se întinde de la creațiile mitului la cele ale existenței *empiric*-sensibile, ne este oferit de către doctrina *Upanișadelor*. Și această doctrină ajunge la scopul ei ultim și suprem pe calea *negației*, care devine pentru ea, într-o anumită măsură, o categorie religioasă fundamentală. Întregul nume, singura denumire care se păstrează în cel din urmă pentru absolut este negația însăși. Ființarea este *âtman*, care aici se numește „Nu, Nu”, iar dincolo de acest „așa nu este” nu mai există nimic superior¹³. Ultimul pas pe această cale este făcut de către budism, care extinde acest proces al negației de la obiect la subiect. În religia monoteistă a profeților, cu cât gândirea și afectivitatea religioasă se detașează cu mai mare claritate de orice element pur material, cu atât mai pur și mai energic este pusă în evidență relația reciprocă dintre eu și Dumnezeu. Eliberarea de imagine și de obiectivitatea ei nu are alt scop decât de

¹² Această stare intermediară și oscilantă atât de particulară a conștiinței religioase este pusă deseori cu nemijlocită claritate în evidență de denumirea prin care limbajul desemnează lumea mitică, lumea „inferioară” a demonilor. Ahriman este desemnat în *Avesta* drept stăpânul minciunii (*druj*), rădăcina indo-europeană a acestui termen, *dhrugh* (sanskrită *druh*), revine în rădăcina germanică *drug*, care evoluează în limba germană spre cuvintele *Trug* („înșelătorie”) și *Traum* („vis”). Acestora li se adaugă denumirile germanice pentru demoni și fantome (în vechea germană nordică *draugr*, „fantomă”, în vechea germană de sus, *troc*, *gitroc* etc.). Despre această corespondență vezi mai multe detalii în W. Golther, *Handbuch der German. Mythologie*, p. 85, precum și în Kluge, *Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache*, articolele „Traum” și „Trug”.

¹³ Mai multe detalii în această privință vezi în Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, p. 63 sqq., precum și în Deussen, *Philosophie der Upanishad's*, pp. 117 sqq. și 206 sqq.

a reliefa în mod clar această relație reciprocă. Aceasta reprezintă, de aceea, în cele din urmă, limita stabilă a negației, care lasă neatins centrul raportului religios, precum și persoana și conștiința acesteia. Pe măsură ce dispare lumea obiectivă, care apare din ce în ce mai puțin ca expresia suficientă și adecvată a divinului, se reliefează cu tot mai mare claritate o formă nouă de configurare a divinului: prin voință și acțiune. Budismul trece însă și de această ultimă barieră: pentru el, forma „eului” este la fel de contingentă și exterioară ca oricare formă pur materială. Căci „adevărul” lui religios tinde să depășească nu numai lumea lucrurilor, ci și pe aceea a voinței și acțiunii. Căci pentru el, tocmai în acțiune și voință se găsește ceea ce îl ține pe om mereu prizonier în sfera *devenirii*, ceea ce îl ține înlănțuit de „roata nașterilor”. Fapta (*karman*) este cea care îi determină omului drumul prin nesfârșita serie a nașterilor și care devine astfel pentru el o sursă nepuizabilă de suferință. În consecință, adevărata eliberare nu se află numai dincolo de lucruri, ci mai ales dincolo de acțiune și dorință. Pentru cel care a ajuns la eliberare, dispare nu numai opoziția dintre eu și lume, ci și cea dintre „eu” și „tu”: pentru el, nici măcar personalitatea nu mai reprezintă miezul, ci doar coaja, ultima rămășiță a sferei finitudinii și imaginativului. Ea nu mai posedă nicio permanență, nicio „substanțialitate” proprie; ea nu trăiește și nu există decât în actualitatea ei imediată, adică în venirea și plecarea, în nașterea și dispariția elementelor mereu noi și diferite ale existenței. Eul, chiar ca eu spiritual, aparține de asemenea lumii formelor care se dizolvă și pier, lui *samkhāra* a cărei cauză ultimă trebuie căutată în ignoranță¹⁴. „Așa cum o maimuță care hoinărește prin copacii din pădure apucă o creangă, apoi îi dă drumul și apucă alta, tot așa ia naștere și piere, alternativ, zi și noapte, ceea ce numim spirit, gândire sau cunoaștere”. Astfel, persoana, Sinele, nu mai este decât un *nume* pe care îl dăm unui complex de conținuturi efemere de existență – la fel cum cuvântul

¹⁴ Despre locul conceptului *samkhāra* în doctrina budistă vezi mai ales Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig, 1906, p. 65 sqq.; vezi și Oldenberg, *Buddha*, ediția a patra, p. 279 sqq.

„car” nu mai desemnează decât ansamblul constituit din jug, lada carului, oiște și roți, fără a mai desemna în afară de aceasta ceva particular care ar exista în sine. „Nu există aici o *esență*”. Această concluzie evidențiază, din nou, cu deosebită pregnanță și claritate o orientare generală fundamentală a gândirii religioase. Această gândire se caracterizează prin faptul că orice existență, fie ea a lucrului sau a eului, a lumii externe sau a lumii interne, nu are substanță și semnificație decât în măsura în care se raportează la procesul religios și la centrul acestuia. Cel din urmă este, în principiu, singurul element real, în timp ce orice altceva fie nu prezintă în general nicio însemnătate, fie nu posedă, în calitate de *moment* al acestui proces, decât o existență derivată, de ordin secund. În funcție de forma pe care concepția procesului religios o îmbracă în diferitele religii istorice și în funcție de valoarea religioasă pe care se pune în cadrul lor accentul, elementele pe care ele le evidențiază și, pentru a vorbi în manieră platoniciană, „le înzestrează cu pecetea ființei” sunt diferite de la o religie la alta. O religie a acțiunii procedează în această privință în mod necesar altfel decât o religie a suferinței, iar o religie a culturii altfel decât o religie pur naturală. Pentru intuiția și dispoziția intelectuală religioasă, „ființează” în ultimă instanță numai acele conținuturi care-și primesc lumina din centrul ei, în timp ce toate celelalte conținuturi, care reprezintă elemente indifferente, ἀδιάφορον, în raport cu decizia religioasă centrală, se scufundă în întunericul neantului. Pentru budism, chiar și eul, individul și „sufletul” individual trebuie repartizate acestui domeniu al neantului, deoarece ele nu-și găsesc locul în versiunea lui despre problema religioasă fundamentală. Căci, deși budismul este, în privința conținutului și scopului său esențial, o religie pură a eliberării, această eliberare vizată nu este totuși o eliberare a eului individual, ci o eliberare de eul individual. Ceea ce numim suflet, persoană, nu reprezintă nimic real, ci este numai ultima iluzie, cea mai dificil de pătruns și de depășit, în care ne înfășoară reprezentarea empirică ce se atașează de „formă și nume”. Pentru cel care a depășit pe deplin această sferă a formei și numelui, pentru acela aparența unei

individualități autonome și-a pierdut, de asemenea, puterea. Iar, simultan cu sufletul substanțial, trebuie să dispară aici și corelatul și contrarul lui religios: divinitatea substanțială. Buddha nu a negat zeii religiei populare; însă aceștia nu sunt pentru el decât ființe individuale care, la fel ca orice individ, se supun legii pieirii. De la ei, captivi ei înșiși în cercul devenirii și, prin aceasta, în cel al suferinței, nu poate veni niciun ajutor, nicio eliberare de suferință. În această privință, budismul devine un fel de „religie ateistă”: nu în sensul că ar contesta *existența* zeilor, ci în sensul mult mai profund și mai radical că el consideră această existență ca fiind irelevantă și nesemnificativă în raport cu problema lui centrală și principală. Însă atunci când s-a încercat, din acest motiv, să i se conteste în genere numele de religie și să fie socotit, în schimb, doar o doctrină morală practică, acest lucru nu reprezintă decât o îngustare arbitrară a conceptului de religie. Deoarece nu *conținutul* unei doctrine, ci *forma* ei servește drept criteriu pentru înscrierea ei în conceptul de religie: nu afirmarea unei oarecare *ființe*, ci o „ordine”, un *sens* specific este ceea ce imprimă unei doctrine marca religiosului. Orice element al existenței poate fi negat – iar budismul este în această privință unul din exemplele cele mai semnificative – câtă vreme este menținută funcția generală a „conferirii de sens” religios. Aici actul fundamental al „sintezelor” religioase este astfel orientat încât, în cele din urmă, numai fenomenul însuși mai este aprehendat și supus unei anumite interpretări, în timp ce orice pretins substrat al acestui fenomen se dizolvă din ce în ce mai mult și se scufundă în cele din urmă în neant.

Și creștinismul, în întreaga lui evoluție, a dus această luptă pentru o definire potrivită și specifică a „realității” religioase. Desprinderea de lumea de imagini a mitului pare a fi aici cu atât mai dificilă cu cât anumite intuiții mitice sunt atât de profund încorporate în doctrinele lui fundamentale, în substanța lui dogmatică, încât nu pot fi îndepărtate fără a pune în pericol însăși această substanță. Tocmai pe acest raport istoric s-a bizuit Schelling când conchidea că „religia naturală” este și trebuie să rămână premisa

necesară a oricărei „religii revelate”. „Religia revelată nu-și creează materia în care ea lucrează, ci o găsește gata creată, independent de ea. Intenția ei formală este de a depăși religia pur naturală, neliberă, însă tocmai de aceea o are pe aceasta în sine, așa cum lucrul care suprimă îl are în sine pe cel suprimat. [...] Dacă a fost permis de a vedea în păgânism denaturări ale unor adevăruri revelate, este imposibil să se interzică de a vedea în creștinism un păgânism corectat. [...] Înrudirea dintre mitologie și revelație ar reieși deja din soarta lor exterioară comună, din faptul că, prin efectuarea aceleiași distincții între formă și conținut, între ceea ce este esențial și ceea ce este simplu veștmânt de moment, s-a încercat raționalizarea lor, adică s-a încercat să li se dea un sens rațional sau care să pară celor mai mulți ca fiind rațional. Însă, tocmai odată cu eliminarea păgânismului, i-ar fi luată și creștinismului orice realitate”¹⁵. Ceea ce Schelling exprimă aici a fost confirmat, într-o măsură pe care cu greu ar fi prevăzut-o el însuși, de cercetarea ulterioară de istorie a religiilor. Astăzi se poate afirma, pe baza acestor cercetări, că nu există nicio singură trăsătură a lumii credinței și reprezentării creștine, nicio singură imagine sensibilă și niciun simbol care să nu-și aibă paralela sa mitic-păgână¹⁶. Întreaga evoluție a istoriei dogmelor, de la primele lor începuturi până la Luther și Zwingli, ne prezintă lupta perpetuă dintre sensul istoric originar al „simbolurilor”, în care acestea apar încă pe deplin ca „sacramente” și „mistere” și sensul derivat, pur „spiritual” al acestora. Nici aici, „idealul” nu părăsește decât treptat sfera lucrurilor, a realității. Mai cu seamă botezul și euharistia sunt inițial înțelese în întregime în acest sens real și evaluate după eficacitatea imediată care le revine. Cum remarcă Harnack în legătură cu creștinismul timpuriu, „în această perioadă, simbolicul nu trebuie gândit drept contrar al obiectivului,

¹⁵ Schelling, *Einleitung in der Philosophie der Mythologie*, S. W., Partea a doua, I, p. 148.

¹⁶ Mă rezum să trimit aici la ultimele cercetări care au urmărit și au luminat din toate punctele de vedere această corespondență: Eduard Norden, „Die Geburt des Kindes” (*Studien der Bibl. Warburg*, Nr. III), Leipzig, 1924.

realului; ceea ce se opune naturalului, clarității profane este misteriosul, intervenția divină (μυστήριον)¹⁷. Această viziune face manifestă o distincție care poate fi urmărită până în ultimele rădăcini ale gândirii mitice¹⁸. Și tocmai în această limită a creștinismului este conținută o mare parte din forța lui istorică. El ar fi fost poate răpus în lupta cu religiile orientale pentru dominarea lumii care caracterizează Antichitatea târzie dacă nu ar fi dispus de „rădăcini” mitice stabile și nu le-ar fi promovat permanent, în ciuda tuturor tentativelor de reformare. Diferitele elemente ale liturghiei creștine dovedesc îndeaproape existența acestei corelații¹⁹. Și aici, noua *tendință* religioasă care caracterizează creștinismul, această nouă manieră de a da un sens care se exprimă în exigența metanoiei, nu se poate prezenta și impune direct; această nouă formă nu poate ajunge la maturitate și nu se poate exprima decât prin intermediul materiei mitice, care joacă aici, într-o anumită măsură, rolul unui „dat” psihologic și istoric. Evoluția dogmei este determinată fără încetare de aceste două serii de condiții: căci fiecare dogmă nu este altceva decât forma pe care o ia conținutul pur religios de sens atunci când se încearcă exprimarea lui drept un conținut de reprezentare sau de existență.

Și în acest caz, tot *mistica* este cea care încearcă să acceadă la sensul pur al religiei ca atare, independent de orice legătură cu „alteritatea” existenței empiric-sensibile și a universului imaginii și reprezentării sensibile. În ea se manifestă dinamica pură a sentimentului religios care tinde să abandoneze și să suprimă orice dat exterior rigid. Raportul dintre sufletul omenesc și Dumnezeu nu își găsește expresia adecvată nici în limbajul figurat al viziunii empirice sau mitice, nici în cuprinsul existenței „de fapt” ori al fenomenelor empiric-reale. Numai atunci când eul se retrage în totalitate din

¹⁷ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ediția a treia, I, p. 198.

¹⁸ Vezi mai sus, p. 114 *sqq.*

¹⁹ Nici aici nu intru în detalii: este suficient să amintim de analiza pătrunzătoare a diferitelor „imagini liturghice” pe care a făcut-o Dieterich în a doua parte a cărții sale *Mithras-liturgie*, p. 92 *sqq.*

această sferă și rămâne să locuiască în propria lui esență și fundament pentru a fi astfel, fără medierea unei imagini, atins de esența simplă a lui Dumnezeu, numai atunci i se dezvăluie adevărul și interioritatea pură a acestui raport. În consecință, mistica îndepărtează din conținutul credinței atât elementele mitice, cât și pe cele istorice. Ea tinde să depășească dogma, deoarece și în dogmă, chiar dacă aceasta se prezintă într-o formulare pur intelectuală, domnește încă imaginativul. Căci fiecare dogmă procedează prin izolare și delimitare: ea încearcă să transforme ceea ce nu este inteligibil și nu are sens decât în dinamica vieții religioase în siguranța *reprezentării* și a „producțiilor” ei stabile. Astfel, din punct de vedere al misticii, imaginea și dogma, expresia „concretă” și cea „abstractă” a religio-sului alunecă pe același plan. Întruchiparea lui Dumnezeu în om nu mai trebuie înțeleasă ca un *factor*, fie el mitic ori istoric, ci ca un proces care nu încetează să aibă loc în *conștiința* omenească. Aici nu este vorba de unificarea ulterioară a două „naturi” contrare care ar exista în sine: dimpotrivă, din unitatea *relației* religioase (care este pentru mistică singurul dat cunoscut și originar) provine dualitatea *elementelor* acestei relații. După cum afirma Meister Eckhart, „Tatăl îl creează pe Fiul lui fără încetare, și afirm mai mult: el nu mă creează numai pe mine, fiul lui, ci, mai mult, el mă creează pe Sine și Se creează pe mine”²⁰. Această polaritate, care tinde să se dizolve în corelația pură, dar care trebuie totuși să se păstreze în aceeași măsură ca polaritate, este ideea fundamentală care determină caracterul și calea misticii creștine. Iar această cale este marcată din nou de metoda „teologiei negative” care este aplicată trecând în mod consecvent prin toate „categoriile” intuiției și gândirii. Pentru a ajunge la aprehendarea divinului, trebuie mai întâi îndepărtate toate condițiile ființei finite și empirice, toate întrebările de tipul „unde”, „când” și „ce”. După Meister Eckhart și Suso, Dumnezeu nu are niciun „unde”: el este „un inel circular în care centrul este pretutindeni, iar circumferința nicăieri”; tot așa, orice distincție și opoziție temporală dintre trecut, prezent și viitor este în el abolită:

²⁰ Meister Eckhart, editat de Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrh.*, II, p. 205.

eternitatea lui este un „acum” actual care nu știe nimic despre timp. Astfel, pentru a-l caracteriza, nu mai rămâne decât „neantul fără nume”, forma lipsei de formă. Mistica creștină este și ea mereu amenințată de pericolul ca acest neant și această lipsă de formă să cuprindă și eul, așa cum a cuprins ființa. Și totuși, aici, spre deosebire de speculația budistă, există în ultimă instanță o limită care nu poate fi depășită. Căci în creștinism, în care problema eului individual, a *sufletului singular* ocupă o poziție centrală, eliberarea de *eu* nu poate fi gândită decât ca însemnând, totodată, eliberare *a* eului. Chiar și atunci când Eckhart și Tauler par să meargă până la limita nirvanei budiste și să lase sinele să se dizolve în Dumnezeu, ei se străduiesc să-i conserve acestei dizolvări într-o anumită măsură forma ei individuală: se păstrează până la urmă un punct, o „scânteie” prin care eul știe de această abandonare de sine însuși.

Aici își face din nou apariția cu o claritate deosebită acea dialectică prezentă pe parcursul întregii evoluții a conștiinței mitic-religioase. Drept o trăsătură fundamentală a manierei mitice de gândire s-a dovedit faptul că ori de câte ori ea stabilește o anumită *relație* între doi termeni, ea transformă această relație într-un raport de *identitate*. Sinteza vizată conduce aici în mod necesar întotdeauna la concidența, la „concreșcența” nemijlocită a elementelor de legat²¹. Această formă a exigenței de unitate își transmite încă ecoul chiar și atunci când sentimentul și gândirea religioasă au depășit condiționarea lor mitică de început. Țelul mântuirii pare să fie atins abia atunci când diferența dintre Dumnezeu și om a dispărut, când Dumnezeu a devenit om și omul a devenit Dumnezeu. Deja în gnoză se consideră că țelul suprem și autentic este deificarea imediată, apoteoza: τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γυνώσιν ἐσχηκότες θεωθῆναι (Poimandros, 1, 22)²². Ne aflăm aici la granița care separă concepția mitic-religioasă de cea a filosofiei religiei în sens mai restrâns și mai strict. Filosofia religiei gândește unitatea dintre

²¹ Vezi mai sus, p. 97 sqq.

²² Vezi mai sus, p. 63 sqq.; mai multe în Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, ediția a doua, p. 38 sqq.; precum și Norden, *Agnostos Theos.*, p. 97 sqq.

Dumnezeu și om nu atât ca unitate substanțială, cât ca veritabilă unitate *sintetică*: ca unitate a diversului. Pentru ea, separarea reprezintă un moment necesar, o condiție a perfecțiunii unității însăși. Acest lucru este exprimat în mod clasic și pregnant de către Platon. În *Banchetul*, în discursul Diotimei, relația dintre zeu și om se stabilește prin intermediul lui Eros; acest intermediar esențial are drept sarcină de a transmite și tălmăci zeilor ceea ce vine de la oameni și oamenilor ceea ce vine de la zei. Stând la mijloc, între cele două lumi, el umple prăpastia dintre ele, astfel încât, prin el, universul este strâns legat în sine însuși. „Zei nu au de a face nemijlocit cu oamenii, ei nu se apropie și nu stau de vorbă cu ei, nici în trezie, nici în somn, decât prin mijlocirea naturii daimonice.”²³ În această respingere a „amestecului” dintre zeu și om, Platon operează în calitate de dialectician tăietura netă pe care nici mitul, nici mistica nu o pot opera. Apoteoza, identitatea dintre zeu și om este înlocuită acum de cerința $\delta\mu\omega\iota\omega\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ ²⁴, o cerință care nu poate fi satisfăcută decât de acțiunea omului, de progresul constant în direcția Binelui, în cadrul căruia Binele însuși rămâne totuși „dincolo de ființă” ($\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$). Aici se anunță – oricât de puțin respinge Platon ca atare imaginea mitică și oricât de strâns pare a fi, în privința *conținutului*, contactul cu anumite reprezentări mitice fundamentale – o nouă *formă de gândire* care trimite, în principiu, dincolo de mit. *Synopsis* nu mai conduce la $\sigma\upsilon\mu\pi\tilde{\tau}\omega\varsigma$, ci devine unitatea contemplării ideale care este constituită tocmai prin relația reciprocă, prin corelația imposibil de anulat a legăturii și separării.

Spre deosebire de aceasta, conștiința religioasă rămâne caracterizată de faptul că ea nu ajunge niciodată să aplaneze conflictul dintre conținutul pur de semnificație pe care îl cuprinde în ea și expresia figurată a tocmai acestui conținut, acest conflict făcându-și

²³ Platon, *Symposion*, 203 a (tr. rom. de Petru Creția, Platon, *Banchetul*, Editura Humanitas, București, 1995): $\theta\epsilon\delta\varsigma\ \delta\eta\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\ \omicron\upsilon\ \mu\acute{\iota}\gamma\nu\tau\alpha\iota$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \delta\iota\alpha\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\acute{\alpha}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \eta\ \delta\mu\iota\lambda\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omega\iota\varsigma\ \pi\rho\delta\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\varsigma$, $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\rho\eta\gamma\theta\omicron\rho\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\upsilon\varsigma$.

²⁴ Asemănare cu zeul (gr. – *n.t.*).

mereu apariția în toate fazele evoluției sale. Ea încearcă permanent să concilieze aceste două extreme ale sale, fără a o putea face însă niciodată pe deplin. Acest atașament și această legătură indisolubilă de lumea mitică a imaginilor, dublată totodată de năzuința de a o depăși, reprezintă un moment fundamental al însuși procesului religios. Chiar și sublimarea spirituală cea mai înaltă pe care o cunoaște religia nu duce la dispariția acestei opoziții și nu servește decât la a o face tot mai net cunoscută și la a o *înțelege* în necesitatea ei immanentă. În acest punct se impune din nou o comparație între calea religiei și cea a *limbajului*. În această comparație nu va fi însă vorba de o reflecție pur subiectivă care ar încerca să stabilească o mediere artificială între două domenii spirituale foarte îndepărtate și diferite în privința conținutului. Vom încerca, dimpotrivă, să sesizăm o legătură la care speculația religioasă s-a văzut mereu condusă în evoluția ei și pe care a încercat mereu să o definească și să o determine prin propriile ei mijloace conceptuale și intelectuale. Ceea ce în viziunea comună, „profană” a lumii apare ca realitate nemijlocit dată a „lucrurilor” este transformat de concepția religioasă într-o lume a „semnelor”. Perspectiva specific-religioasă se definește tocmai prin această răsturnare. Orice element fizic și material, oricare existență și fenomen devine acum metafora, adică expresia material-figurativă a unui element spiritual. Nediferențierea naivă dintre „image” și „lucru”, imanența lor, așa cum se află ea în gândirea mitică²⁵, trebuie să se retragă: în locul ei se afirmă tot mai net și mai clar acea formă de „transcendență” prin care se manifestă, într-o formulare ontologică, noua sciziune pe care *conștiința* religioasă o suferă de acum în ea însăși. Niciun lucru și niciun eveniment nu mai înseamnă pur și simplu el însuși, ci trimite spre „altceva”, spre un „dincolo”. Numai prin această separare strictă a „ființei-copie” de „ființa model” accede conștiința religioasă la idealitatea proprie și specifică, venind totodată în contact cu o idee fundamentală pe care gândirea filosofică și-o elaborează și ea progresiv pe căi cu totul diferite și sub alte presupoziiții. Aceste două forme de idealitate pot

²⁵ Vezi mai sus, p. 61 *sqq.*

să se amestece una cu alta în influența lor istorică. Atunci când Platon ne învață că Ideea Binelui se află „dincolo de ființă” și o compară cu soarele pe care ochiul omenesc nu-l poate privi direct, ci numai în reflexia, în imaginea lui în apă, el creează, cu aceasta, un mijloc de expresie tipic și durabil și pentru limbajul religios formal. În istoria creștinismului se poate urmări dezvoltarea acestui mijloc de expresie, elaborarea și aprofundarea lui religioasă, de la scrierile Noului Testament până la speculațiile dogmatice și mistice ale Evului Mediu, iar de la acestea, mai departe, până în filosofia religiei a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. Lanțul neîntrerupt al acestei gândiri religioase ne conduce de la Sfântul Pavel la Eckhart și Tauler, iar de la aceștia la Hamann și Jacobi. Iar problema religiei se află în continuă legătură, grație intermedierii decisive a conceptului de semn, cu problema limbajului. Astfel, Hamann îi scria lui Lavater: „Pentru a vă vorbi din adâncul sufletului, întregul meu creștinism este un gust pentru semne și pentru elementele apei, pâinii și vinului. Aici se află abundența pentru foame și sete, o abundență care nu deține, precum legea, doar o umbră a bunurilor viitoare, ci αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων²⁶, în măsura în care aceasta poate fi oglindită într-un mister, fiind astfel actualizată și făcută intuitivă; căci τέλειον²⁷ se află dincolo”²⁸. Precum în viziunea mistică fundamentală a lui Eckhart, toate creaturile nu sunt nimic altceva decât o „vorbire a lui Dumnezeu”²⁹, aici întreaga creație, toate fenomenele, atât cele naturale, cât și cele spiritual-istorice, devin o vorbire continuă a creatorului către creatură prin creatură. „Căci o zi o spune alteia, iar o noapte o anunță alteia. Deviza lor parcurge toate climaturile până la capătul lumii și în orice dialect se

²⁶ Însăși imaginea lucrurilor (gr. – n.t.).

²⁷ Ființa perfectă (gr. – n.t.).

²⁸ Hamann către Lavater (1778), *Schriften*, editate de Roth, V, P. 278; Mai multe despre concepția „simbolică” despre lume și despre limbaj a lui Hamann, vezi mai ales excelenta prezentare a lui Rudolf Unger, *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens*, München, 1905; *Hamann und die Aufklärung*, Jena, 1911.

²⁹ Vezi de exemplu Eckhart, ediția Pfeiffer, II, p. 92, *ed passim*.

aude vocea lor”³⁰. Iacobi, care în gândirea lui a încercat să îmbine elementele fundamentale ale viziunii metafizic-simbolice a lui Hamann cu elemente kantiene, direcționează corelația obiectivă care se manifestă aici înspre subiectiv, înspre psihologic-transcendental. Limba-jul și religia se raportează unul la altul și se află în strânsă legătură unul cu altul deoarece ele provin din una și aceeași rădăcină spirituală: ele nu sunt, ambele, decât facultăți diferite ale spiritului de a sesiza suprasensibilul în mod sensibil, iar sensibilul în mod suprasensibil. Întreaga „rațiune” a omului depinde, în calitate de „percepere” pasivă, de ajutorul sensibilului. În acest fel, între spiritul omului și esența lucrurilor se interpune întotdeauna în mod necesar ca termen mijlocitor lumea imaginilor și semnelor. „Există întotdeauna ceva între noi și esența adevărată: sentiment, imagine, cuvânt. Peste tot vedem numai ceva ascuns; însă îl vedem și îl *simțim* ca pe ceva ascuns. Acelui ceva văzut și simțit îi atribuim cuvântul drept semn, cuvântul viu. Acesta este meritul cuvântului. El nu revelează: însă el dovedește revelația, o fixează și răspândește ceea ce a fost fixat. [...] Fără această capacitate a revelației nemijlocite și a expunerii, deprinderea vorbirii nu ar fi apărut niciodată printre oameni. Simultan cu această capacitate, întreaga specie umană a descoperit această deprindere dintru început. [...] Fiecare rasă și-a constituit propria limbă; niciuna nu o înțelege pe cealaltă, însă toate vorbesc – și vorbesc deoarece toate rasele au primit, deși nu în aceeași măsură, însă totuși într-una asemănătoare, odată cu rațiunea și capacitatea de a înțelege și de a cunoaște ceea ce este interior din ceea ce este exterior, ceea ce este ascuns din ceea ce este revelat, ceea ce este invizibil din ceea ce este vizibil.”³¹

³⁰ Hamann, „Aesthetica in nuce”, *Schriften* (Roth), II, p. 261. Cât de puternică este încă repercusiunea acestei intuiții fundamentale de origine mistică în *teoria modernă a cunoașterii* se vedește mai ales în exemplul lui Berkeley. Teoriile lui psihologice și epistemologice culminează în ideea că întreaga lume a percepției sensibile nu este decât un sistem de semne sensibile prin care spiritul infinit al lui Dumnezeu se comunică/transmite/împarte spiritelor finite (vezi vol. I, p. 90 sq.).

³¹ Jacobi, *Über eine Weissagung Lichtenbergs* (1801), *Werke*, III, p. 209 sqq.

În momentul în care atât reflecția filosofiei religiei, cât și cea a filosofiei limbajului conduc la un punct în care ele se disociază, rămânând unite atât în limbaj, cât și în religie, într-o anumită măsură, doar printr-un singur termen mijlocitor, prin „sensul” spiritual, *filosofia formelor simbolice* se vede confruntată și ea cu o problemă nouă. Pentru ea, nu poate fi vorba de a lăsa diferențierea specifică a limbajului și a religiei să dispară într-o unitate originară – fie ea obiectiv ori subiectiv concepută, fie ea definită ca unitate a temeiului originar divin al lucrurilor, ori ca unitate a „rațiunii”, a spiritului uman. Căci ea își pune problema nu atât a comunității *originii*, cât a comunității *structurii*. Ea nu caută între limbaj și religie o unitate ascunsă a fundamentului, ci trebuie să se întrebe dacă între cele două producții perfect autonome și particulare nu poate fi dovedită o unitate de *funcție*. Dacă o astfel de unitate există, ea nu este de căutat decât în orientarea fundamentală a expresiei simbolice însăși, în regula internă în conformitate cu care ea se dezvoltă și se desfășoară. Am încercat să urmărim în cursul examinării limbajului cum cuvântul și fonemul parcurg, înainte de a ajunge la formula funcției lor pur simbolice, o serie de etape intermediare în care ele plutesc încă, pentru a spune așa, între lumea „lucrurilor” și cea a „semnificațiilor”. Sunetul nu poate „desemna” conținutul la care se raportează decât cu condiția de a i se asemana într-o manieră oarecare, de a stabili cu el un raport de „asemănare” imediată sau de „corespondență” mediată. Semnul trebuie să se contopească într-un oarecare fel cu lumea lucrurilor, trebuie să devină identic cu ea pentru a funcționa ca expresie pentru ea. În forma în care apare inițial, și expresia religioasă este caracterizată de apropierea nemijlocită față de existența sensibilă. Ea nu ar putea lua ființă și nu s-ar putea menține în ea dacă nu s-ar atașa în acest fel prin legături solide de sensibil și material. Desigur, nu există nicio manifestare a spiritului religios, oricât de „primitivă” ar fi ea, în care să nu se poată întrevădea deja, la fel ca în cazul fonemului, o *tendință* spre separare, spre o „criză” ulterioară care va avea loc mai târziu. Căci se face întotdeauna, chiar în cele mai elementare producții ale religiosului, o distincție între lumea „sacralului” și cea a

„profanului”. Dar această separare nu exclude trecerea permanentă între cele două lumi, continua influențare reciprocă, precum și potrivirea lor generală. Forța sacrului se manifestă, din contră, tocmai în faptul că el stăpânește cu o putere nelimitată și de natură nemijlocit sensibilă orice existență fizică individuală și orice fenomen fizic particular, fiind mereu gata să pătrundă în acesta și să-l folosească ca pe un instrument al lui. În consecință, orice lucru, oricât de particular, de sensibil sau de contingent ar fi el, posedă aici totodată propria „însemnătate” magic-religioasă, însăși particularitatea și contingența lui fiind caracteristicile dinstinctive datorită cărora un lucru sau un proces este sustras sferei obișnuitului și mutat în cea a sacrului. Tehnica magiei și a sacrificiului încearcă să traseze prin această învălmășeală de „accidente” anumite linii stabile, încearcă să introducă în ea o organizare determinată și un fel de ordine „sistematică”. Astfel, atunci când observă zborul păsărilor, augurul împarte totalitatea cerului în diferite regiuni, locuite și stăpânite fiecare de câte o divinitate și pe care el le cunoaște și le denumește dinainte ca regiuni sacre determinate. Însă, chiar și în exteriorul unor astfel de scheme stabile care manifestă o primă tendință spre „generalitate”, orice element singular, oricât de izolat și de detașat ar fi el, poate dobândi în orice clipă funcția de semn distinctiv. Tot ceea ce există și tot ceea ce se întâmplă aparține unui complex magic-religios, unui complex de semnificații și semne. În acest fel, orice ființă sensibilă este, în chiar nemijlocirea ei sensibilă, totodată „semn” și „miracol”: căci cele două sunt încă în mod necesar unite la acest nivel al gândirii și nu reprezintă decât expresia diferită a uneia și aceleiași stări de lucruri. Singularul devine semn și miracol atunci când, în loc de a fi considerat în simpla lui existență spațio-temporală, este socotit ca valoare de expresie, ca manifestare a unei puteri demonice sau divine. În acest fel, semnul, ca formă religioasă fundamentală, raportează totul la el și preschimbă totul în el – însă aceasta presupune totodată ca semnul însuși să pătrundă în totalitatea existenței sensibil-concrete și să se unească cu aceasta într-o fuziune intimă.

Am văzut că, în evoluția lui spirituală, limbajul era menit să se atașeze de sensibil, tinzând totodată să treacă dincolo de acesta, să depășească arealul îngust al simplului semn „mimetic”; sfera religiosului va vădi și ea aceeași opoziție fundamentală caracteristică. Nici aici, trecerea nu are loc în mod direct; spiritul adoptă între cele două extreme o poziție intermediară într-o anumită măsură, în care sensibilul și spiritualul nu coincid în niciun fel, dar trimit continuu unul la altul. Ei se află într-un raport de „analogie” care îi relaționează, dar care îi și separă totodată. În gândirea religioasă, această relație apare de fiecare dată când este operată o tăietură netă care separă lumea sensibilului de cea a suprasensibilului, lumea corporalului de cea a spiritualului, dar când, pe de altă parte, cele două lumi nu-și primesc aspectul religios concret decât prin faptul că se reflectă una în alta. „Analogia” prezintă, de aceea, întotdeauna trăsăturile tipice ale „alegoriei”: căci realitatea nu poate fi „înțeleasă” din punct de vedere religios plecând de la ea însăși, ci ea trebuie raportată la „altceva” pentru a fi cunoscută în sensul ei. Acest proces spiritual care creează progresiv alegoria poate fi urmărit cel mai clar în gândirea medievală. În acest proces, realul își pierde semnificația ontologică imediată în măsura în care este supus „conferirii de sens” specific religios. Existența lui fizică nu mai este decât un înveliș și o mască în spatele căreia se ascunde sensul lui spiritual. Tocmai acest sens trebuie explicitat prin cele patru forme de interpretare pe care sursele medievale le disting ca principiu: interpretarea istorică, cea alegorică, cea tropologică și cea anagogică. În timp ce, în prima interpretare, un anumit fenomen este sesizat în starea lui de fapt pur empirică, abia celelalte trei îi dezvăluie adevăratul lui conținut, semnificația lui etic-metafizică. Dante a conservat neschimbată această concepție fundamentală a Evului Mediu, în ea avându-și rădăcinile nu numai teologia, ci nu mai puțin și poetica lui³². În această formă de alegoreză este dată o nouă „perspectivă”,

³² Dante, *Convivio*, Trattato secondo, capitolul 1: „[...] le scritture si possono intendere e debboni sponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama litterale, e questo è quello che non si distende più oltre che la lettera propria [...]

un nou raport al îndepărtării și apropierii de realitate. Spiritul religios se poate cufunda acum în realitate, în singular și factual fără a rămâne captiv în acesta, deoarece în real el nu îl vede pe acesta în nemijlocirea lui, ci întrezărește în el sensul transcendent care se prezintă prin intermediul acestuia. Tensiunea dintre lumea căreia însuși semnul îi aparține și dintre ceea ce este exprimat prin el atinge acum o intensitate și o profunzime cu totul noi, iar, cu aceasta, se ajunge și la o nouă *conștiință* potențată a semnului. În primul stadiu al reflecției, semnul și desemnatul aparțin încă într-o anumită măsură aceluiași plan: un „lucru” sensibil, un fenomen empiric trimite la un altul și îi servește drept semn distinctiv și prevenitor. Aici, în schimb, nu mai domnește nicio astfel de relație directă, ci numai o relație mediată de reflecție. Forma gândirii „tropologice” transformă orice existență într-un simplu trop, într-o metaforă – însă interpretarea acestei metafore reclamă arta specifică a „hermeneuticii” religioase pe care gândirea medievală a încercat să o aducă la reguli fixe.

Pentru a stabili aceste reguli și pentru a le pune în aplicare este nevoie de un punct în care lumea „sensului” spiritual transcendent să vină în contact cu lumea realității empiric-temporale, în pofida diferenței și opoziției lor interne, mai mult, de un punct în care ele să se întrepătrundă direct. Orice interpretare alegoric-tropologică se

L'altro si chiama allegorico, e questo è quello che si nasconde sotto il manto di queste favole, ed è una verità ascosa sotto bella menzogna [...] Il terzo senso si chiama morale; e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture, a utilità di loro e di loro discenti: siccome appostare si può nel Vangelo, quando Cristo salio lo monte per trasfigurarsi, che delli dodici Apostoli, ne menò seco li tre; in che moralmente si può intendere, che alle secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia. Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovra senso: e quest'è, quando spiritualmente si sponne una scrittura, la quale, ancora nel senso litterale, eziandio per le cose significate, significa delle superne cose dell'eternale gloria; siccome veder si può in quel canto del Profeta, che dice, che nell'uscita del popolo d'Israele d'Egitto, la Giudea è fatta santa e libera. Che avvegna essere vero, secondo la lettera, sie manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s'intende, cioè che nell'uscita dell'anima del peccato, essa si è fatta santa e libera in sua podestade” (in ital. in original).

raportează la un centru fix care este problema fundamentală a salvării și deci la realitatea istorică a Mântuitorului. Orice devenire temporală, orice fenomen natural și orice acțiune umană își primesc abia de aici lumina: ele se organizează într-un cosmos plin de sens în măsura în care apar ca o verigă esențială în „planul mântuirii” religioase și se inserează cu rost în acesta. Plecând din acest centru spiritual, cercul interpretării se extinde treptat. Sensul cel mai înalt, cel „anagogic” al unui text sau al unui anumit eveniment este descoperit atunci când se reușește găsirea în acestea a unei referiri la supra-terestru sau la manifestarea lui istorică directă, Biserica³³. După cum se vede, orice interpretare „spirituală” oricât de avansată, orice spiritualizare a ființei naturale sunt legate aici de motivul contrar, de ipoteza că logosul însuși a coborât în lumea sensibilului, că el s-a „încarnat” în ea într-un moment temporal unic. Însă deja mistica medievală opune acestei forme de alegorie o nouă interpretare a simbolurilor fundamentale ale doctrinei creștine. Ea dizolvă unicitatea temporală în eternitate și îndepărtează de procesul religios orice conținut pur istoric. Procesul salvării este mutat în profunzimea eului, în abisul sufletului, unde el se poate realiza fără nicio mediere străină, în corelația directă dintre eu și Dumnezeu, și Dumnezeu și eu³⁴. Se vede acum că sensul tuturor conceptelor religioase fundamentale depinde de natura și direcția simbolisticii care le animă – căci noua orientare a acestei simbolistici din cadrul misticii conferă fiecărui concept particular un nou conținut și, pentru a ne exprima astfel, o altă armonie și tonalitate. Orice sensibil este și rămâne semn și metaforă – însă acest semn nu mai are nimic din „miracol”, dacă privim caracterul miracolului în

³³ „*Allegoria* est, quando aliud sonat in littera et aliud in spiritu, ut quando per unum factum aliud intellegitur; quod si illud sit visibile, est simplex ἀλληγορία; si invisibile es caeleste, tunc dicitur ἀναγωγή, ut cum *Christi praesentia vel Ecclesiae sacramenta* verbis vel mysticis rebus designatur. [...] *Anagoge* dicitur... sensus, qui a visibilibus ad invisibilia ducit... ad superiora sive ecclesian... et de praemio futuro et de futura vita disputans.” (în lat. în orig.). Guilelmus Durandus, *Rationale divinarum officiorum* (1286), Prooem. fol. 2 a, citat în Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, p. 52.

³⁴ Vezi mai sus, p. 326 sq.

specificitatea lui, în revelarea unică și particulară a suprasensibilului. Adevărata revelație nu mai are loc în nimic particular, ci în întreg: în întregul lumii, ca și în întregul sufletului omenesc³⁵.

Cu aceasta, ne aflăm în fața unei intuiții fundamentale a cărei evoluție și elaborare deplină duce dincolo de granițele domeniului religios. Abia în istoria idealismului filosofic modern, noua viziune a „simbolului” care și-a făcut apariția în cadrul misticii, își primește forma pe deplin intelectuală. Leibniz reia explicit formula lui Eckhart după care orice ființă individuală este o „urmă a lui Dumnezeu”. În lucrarea sa intitulată *Despre adevărata Theologia mystica*, Leibniz declară că „în esența noastră proprie se ascunde o infinitate, o urmă, o imagine leită a omniscienței și a omnipotenței lui Dumnezeu”³⁶. Plecând de aici, se configurează imaginea lui despre lume ca „armonie”, care nu se bazează nici pe o oarecare formă de influență cauzală, nici pe acțiunea reciprocă a esențelor singulare, ci pe „corespondența” lor reciprocă originară. Fiecare monadă este în sine ceva total independent și închis în sine: însă tocmai prin acest caracter particular și închis ea este „oglinda vie a universului”, univers pe care ea îl exprimă din punctul ei particular de vedere. De aceea, aici se constituie un fel de simbolistică ce nu exclude, ci implică, și chiar se așează în principal pe ideea unei *legități* generale și constitutive a tuturor ființelor și fenomenelor. Semnul s-a eliberat definitiv de orice particularitate și de orice contingentă și a devenit expresia pură a unei ordini universale. În sistemul universal al armoniei nu

³⁵ „În această religie, orice «lucru» devine o «urmă de picior a lui Dumnezeu» pentru eu, o urmă a eului pentru Dumnezeu. Astfel, «lumea» nu este nimic altceva decât lungimea drumului prin care are loc «apropierea de Dumnezeu». [...] Termenul religios de «lume» semnifică această relație. Iar dacă relația dintre eu și Dumnezeu este eternitatea, iar relația dintre eu și lume temporalitatea, lumea, în calitate de incluziune totală dintre Dumnezeu și eu, înseamnă descoperirea eternității în temporalitate și a temporalității în eternitate. [...] În orice religie, în forma cea mai clară [...] în mistica germană a unui Eckhart, se găsesc mărturii că exigența sanctificării totale a lumii provine din fundamentul cel mai profund al trăirii religioase”. Albert Görland, *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus*, p. 263 sq.

³⁶ Leibniz, *Deutsche Schriften*, editate de Guhrauer, Berlin, 1838, I, p. 411.

mai există „miracole”, armonia însăși fiind miracolul durabil și general care suprimă și „absoarbe” în sine orice particular³⁷. Spiritualul nu mai intervine în sensibil pentru a-și făuri în acesta o imagine particulară, un analogon în care să se manifeste – dimpotrivă, *totalitatea* sensibilului constituie adevăratul câmp al revelării spiritualului. Cum îi scria Leibniz lui Bossuet: „... toute la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison”³⁸. Se efectuează astfel aici o sinteză nouă și specifică între „simbolic” și „rațional”. Sensul lumii nu ni se dezvăluie decât atunci când accedem la un punct de vedere din care considerăm orice ființă și orice fenomen *simultan* ca rațional și simbolic – așa cum însăși *logica* lui Leibniz este strâns legată și impregnată, prin intermediul ideii de „caracteristică universală”, de concepția lui privitoare la simbolic.

Această viziune fundamentală a fost elaborată, dezvoltată sistematic și fondată de Schleiermacher în cadrul noii filosofii a religiei. Lucrarea lui Schleiermacher *Reden über die Religion* reia problema exact în formularea pe care i-o dăduse Leibniz. Și tocmai această filiație ideală și de istorie a spiritului este cea care face ca religia „universului” a lui Schleiermacher să depășească forma unui simplu „panteism” naturalist. Religia lui Schleiermacher constă în a socoti orice particular drept o parte a întregului, orice limitat drept o manifestare a infinitului. Însă spațiul și mărimea nu reprezintă lumea și nu constituie, de aceea, nici materia religiei – a căuta în ele infinitatea reprezintă o manieră copilăroasă de a gândi. „Sensul religios este interesat, de fapt, în lumea exterioară nu de mărimea ei, ci de legile ei”. Tocmai aceste legi sunt cele care conțin și adevăratul sens, sensul propriu-zis religios al miracolului. „Ce este un miracol? Spuneți-mi în ce limbă [...] înseamnă el altceva decât un semn, o aluzie? Și toate aceste expresii nu desemnează altceva decât relația nemijlocită a unui fenomen cu infinitul, cu universul; exclude însă asta existența unei relații tot atât de nemijlocite cu finitul și natura?

³⁷ Leibniz, „Réponse aux réflexions de Bayle” (*Philos. Schriften*, editate de Gerhardt, IV, 557): „... le merveilleux universel fait cesser et absorbe, pour ainsi dire, le merveilleux particulier, puisqu’il en rend raison” (în fr. în orig.).

³⁸ *Ouvres*, publicate de Careil, I, 277 (în fr. în orig.).

Miracolul nu este decât numele religios pentru eveniment. Orice eveniment, chiar și cel mai natural, de îndată ce permite ca viziunea religioasă despre el să devină dominantă, este un miracol³⁹. Ne aflăm aici la polul opus al acelei concepții originare în care simbolicul reprezenta un element obiectiv real, un element produs direct de Dumnezeu, un mister⁴⁰. Căci semnificația religioasă a unui fenomen nu mai depinde de conținutul său, ci numai de forma lui: caracterul de simbol nu îi este dat de ceea ce el este și de originea lui directă, ci de aspectul spiritual sub care apare, de „relația” pe care o întreține cu universul la nivelul sentimentului și gândirii religioase. Mișcarea spiritului religios este caracterizată de un du-te-vino, de o oscilație vie între aceste două concepții fundamentale, care va duce la constituirea formei lui, dar nu ca o *figură* statică, ci ca o manieră particulară de *configurare*. Este vizibilă aici atât corelația dintre „sens” [*Sinn*] și „image” [*Bild*], cât și conflictul dintre ele, ambele fiind adânc fundamentate în esența expresiei simbolice [*des sinnbildlichen Ausdrucks*]. Pe de o parte, chiar și cea mai primitivă și mai rudimentară configurație mitică se dovedește *purtătoare* de sens: căci ea stă deja sub semnul acelei decizii originare [*Ur-Teilung*] care evidențiază lumea „sacralului” din cea a „profanului” și o delimitează de aceasta. Pe de altă parte, chiar și „adevărul” suprem al religiosului rămâne atașat de existența sensibilă, de existența imaginilor, ca și de cea a lucrurilor. Acest adevăr este nevoit să se scufunde și să se adâncească mereu în această existență, pe care, după scopul lui „inteligibil” ultim, tinde să o respingă și să o îndepărteze de sine, deoarece el nu își găsește decât în această existență forma de exteriorizare și, cu aceasta, realitatea și acțiunea concretă. Platon spunea despre concepte și despre lumea cunoașterii teoretice că aici descompunerea Unului în Multiplu și întoarcerea Multiplului în Unu nu are nici început, nici sfârșit, că ele au fost dintotdeauna și vor fi „evenimente nemuritoare și etern tinere” ale gândirii și vorbirii noastre; putem spune, în mod similar, că

³⁹ Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Zweite Rede, Jubil.-Ausg. von Rudolf Otto, Göttingen, 1899, pp. 33, 47 și 66.

⁴⁰ Vezi mai sus, p. 325.

apropierea și opoziția dintre „sens” și „image” face parte din condițiile esențiale ale religiosului. Dacă locul acestei apropieri și opoziții ar fi vreodată luat de echilibrul pur și deplin, odată cu aceasta ar dispărea și tensiunea internă a religiei care îi conferă semnificația ei de „formă simbolică”. Exigența acestui echilibru ne îndrumă spre un alt domeniu. Abia atunci când vom părăsi lumea mitică de imagini și lumea sensului religios și vom privi spre sfera artei și a expresiei artistice, opoziția care domină evoluția conștiinței religioase va fi, dacă nu suprimată, cel puțin într-o anumită măsură aplanată și liniștită. Căci ceea ce definește orientarea fundamentală a esteticului este tocmai faptul că aici imaginea este recunoscută *ca atare* și că, pentru a-și îndeplini funcția, ea nu trebuie să renunțe la nimic din ea însăși și din conținutul ei. Mitul vede întotdeauna în imagine un fragment de realitate substanțială, o parte a însăși lumii lucrurilor, care posedă forțe egale sau superioare lor. Concepția religioasă tinde spre spiritualizarea tot mai pură a acestei prime viziuni magice. Și totuși, și ea se vede mereu condusă la un punct în care problema conținutului ei de sens și de adevăr se transformă în problema realității obiectelor ei, un punct în care se confruntă dur și brusc cu problema „existenței”. Abia conștiința estetică lasă cu adevărat în urmă această problemă. Abia prin faptul că ea se abandonează dintru început „contemplării” pure, prin faptul că ea cultivă forma contemplației în opoziție și spre deosebire de toate formele de acțiune, imaginile obținute prin acest comportament al conștiinței dobândesc acum o semnificație pur immanentă. Imaginile recunosc că ele nu sunt, față de realitatea empirică a lucrurilor, decât „aparență” – însă această aparență are propria realitate, deoarece posedă propria legitate. Întoarcerea la această legitate dă simultan naștere unei noi libertăți a conștiinței: imaginea nu mai este un lucru autonom care se răsfârâge asupra spiritului, ci devine pentru el expresia pură a propriei forțe creatoare.

INDEX DE NUME PROPRII

- Amenophis al IV-lea, 287
 Anaximandru, 181
 Andrian, Ferdinand von, 198
 Anselm din Canterbury, 304
 Ariovistus, 151
 Aristotel, 186, 235, 284
- Bastian, Adolf, 38
 Baudissin, W.W.G., 250, 253,
 254, 298
 Bayle, Pierre, 338
 Benfey, Theodor, 37
 Berkeley, George, 87, 331
 Bertholet, Alfred, 160, 168,
 170, 227
 Beth, Karl, 111
 Bezold, Carl, 38, 158
 Biedermann, Flodoard von,
 221
 Biedermann, Woldemar von,
 221
 Boll, Franz, 127, 142, 198,
 199, 203, 204, 220
 Bossuet, Jacques-Bénigne,
 338
 Bouché-Leclerq, Auguste,
 199, 204
 Bousset, Wilhelm, 190, 271
- Brahe, Tycho, 191
 Breasted, James Henry, 216,
 219
 Breysig, Kurt, 271
 Brinton, Daniel Garrison, 43,
 61, 67, 77, 114, 137, 152,
 198, 225, 274, 304
 Brugsch, Heinrich, 136, 275,
 287
 Bruno, Giordano, 196, 244
 Bücher, Karl, 282
 Buckland, Anne Walbank, 201
 Buddha, Siddharta Gautama,
 169, 170, 185, 187, 321, 323
 Budge, E.A.W., 175, 214, 216,
 219, 224
- Campbell, John, 238
 Cantor, Moritz, 142
 Cardanus, Hieronymus
 (Geronimo Cardano), 197
 Catlin, George, 243
 Cezar, Iulius, 151
 Clement (Titus Flavius) din
 Alexandria, 65
 Codrington, Robert Henry,
 110
 Cohen, Hermann, 166, 297

- Comte, Auguste, 12, 308
 Confucius, 173
 Crawley, Alfred Ernest, 113
 Creuzer, Georg Friedrich, 33,
 63
 Cumont, Franz, 143, 150, 163,
 216, 224
 Cushing, Frank Hamilton,
 123, 130, 143, 202, 247
- Dante Alighieri, 220, 334
 Dänzel, Theodor Wilhelm,
 311
 Darmesteter, James, 163, 190,
 279, 319
 Dedekind, Richard, 193
 Democrit, 76, 80, 180, 229,
 263
 Descartes, René, 196
 Dessoir, Max, 80, 189
 Deussen, Paul, 128, 161, 214,
 232, 276, 320
 Diels, Hermann, 177, 178,
 181, 192, 197, 199, 229
 Dieterich, Albrecht, 226, 240,
 253, 325
 Djalal ad-din Rummy, 304,
 305
 Durandus, Guilelmus, 336
 Durkheim, Émile, 255, 257
- Eckermann, Johann Peter,
 221
- Ehrenreich, Paul, 36
 Eisler, Robert, 177
 Ellis, Alfred Burdon, 218
 Empedocle, 178
 Erman, Adolf, 214, 219, 224,
 251, 260, 275, 277, 288
 Eschil, 253, 262
 Eudoxos din Cnidos, 190
 Euripide, 138
- Farnell, Lewis Richard, 87,
 302
 Fermat, Pierre de, 196
 Feuerbach, Ludwig, 31
 Fliess, Wilhelm, 203
 Florenz, Karl, 88
 Foucart, George, 176, 219,
 259
 Foucher de Careil, Louis
 Alexandre, 338
 Foy, Willy, 240
 Frazer, James George, 70, 82,
 87, 102, 214, 218, 240, 251,
 293, 304
 Freud, Sigmund, 210
 Frisch, Christian, 191
 Frobenius, Leo, 124, 238, 268
- Galvani, Luigi, 72
 Geldner, Karl Friedrich, 160,
 168, 227, 302
 Gennep, Arnold van, 67, 88,
 145, 152

- Gerhardt, Carl Immanuel,
338
- Giesebrecht, Friedrich, 68
- Gill, William Wyatt, 157
- Gillen, Francis James, 152,
218, 240
- Goddard, Pliny Earle, 87
- Goethe, Johann Wolfgang
von, 17, 67, 138, 161, 168,
187, 221, 246
- Goldziher, Ignaz, 166, 305
- Golther, Wolfgang, 86, 129,
161, 226, 320
- Görland, Albert, 337
- Görres, Johann Joseph von,
63
- Gough, Archibald Henry, 302
- Graebner, Fritz, 89, 147
- Grey, George, 254
- Groot, Johann Jakob Maria
de, 69, 159, 172, 173, 174,
175, 201, 215, 216
- Grube, Wilhelm, 173
- Gruppe, Otto, 63
- Guhrauer, Gottschalk
Eduard, 337
- Gunkel, Hermann, 158, 167
- Gutmann, Bruno, 244
- Hamann, Johann Georg, 330,
331
- Harnack, Adolf, 324, 325
- Hastings, James, 219
- Hegel, G.W.F., 10, 11, 27, 48,
282, 283, 290, 291, 300
- Hehn, Johannes, 203
- Helmholtz, Hermann, 53
- Henry, Victor, 228, 317, 319
- Heraclit, 136, 181, 183, 187,
229, 263
- Herder, Johann Gottfried, 19,
136
- Herodot, 315
- Hewitt, John Napoleon
Brinton, 111, 212
- Hillebrandt, Alfred, 153, 160,
277, 295
- Hirzel, Rudolf, 67
- Hölderlin, Friedrich, 18
- Homer, 214, 217, 264
- Hopfner, Theodor, 231, 292
- Hopkins, Edward Washburn,
88, 294, 295, 296
- Howitt, Alfred Wiliam, 90,
131, 220
- Hubert, Henri, 111, 151, 298
- Humboldt, Wilhelm von, 13,
44
- Hume, David, 71, 74, 281
- Husserl, Edmund, 29
- Ieremia, 166, 319
- Iisus Christos, 190
- Isaia, 166, 297, 314

- Jackson, Abraham Valentine
 Williams, 169, 190, 223,
 318
 Jacobi, Friedrich Heinrich,
 330, 331
 James, Edwin Oliver, 67, 290
 Jastrow jr., Morris, 38, 131,
 158
 Jensen, Peter, 158, 261
 Jeremias, Alfred, 38
 Jevons, Frank Byron, 294
 Jones, William, 111
 Jong, Karel Hendrik Eduard
 de, 65
 Junker, Heinrich, 163, 279

 Kant, Immanuel, 7, 18, 51,
 71, 78, 89, 116, 131, 172,
 239
 Kapp, Ernst, 284, 286
 Karutz, Richard, 91
 Kebes, 229
 Kepler, Johannes, 189, 190,
 191
 Kingsley, Mary Henrietta, 70,
 218
 Kluge, Friedrich, 320
 Kopp, Hermann, 99

 Lang, Andrew, 34
 Langer, Fritz, 39
 Lavater, Johann Kaspar, 330

 Lavoisier, Antoine Laurent
 de, 100
 Legge, James, 159
 Lehmann, Friedrich Rudolf,
 90, 91, 111, 113, 212, 245
 Leibniz, Gottfried Wilhelm,
 116, 155, 189, 337, 338
 Leonhardi, Moritz Freiherr
 von, 218, 240, 241
 Lessmann, Heinrich, 36
 Leucip, 76
 Lévy-Bruhl, Lucien, 61, 73,
 74, 77, 98, 195, 205, 243,
 247, 293
 Lippmann, Edmund Oskar
 von, 99, 100
 Lukas, Franz, 136
 Lumholtz, Carl, 241
 Luther, Martin, 324

 Mach, Ernst, 120
 Mannhardt, Wilhelm, 153,
 154, 252, 267, 268, 295
 Marett, Robert Ranulph, 34,
 111, 113, 152, 290, 302
 Mauss, Marcel, 111, 151, 257,
 298
 McGee, William John, 196,
 201
 Meinhof, Carl, 77
 Meister Eckhart, 326
 Mogk, Eugen, 161
 Mommsen, Theodor, 67
 Mooney, James, 201

- Moret, Alexandre, 88, 159,
278
- Müller, Friedrich Max, 42, 43
- Müller-Walbaum, Wilhelm,
129
- Natorp, Paul, 6
- Neckel, Gustav, 254
- Neumann, Karl Eugen, 170,
185
- Newton, Isaac, 73, 154
- Nielsen, Ditlef, 206, 254
- Nissen, Heinrich, 139, 141,
144
- Noiré, Ludwig, 286
- Norden, Eduard, 68, 324, 327
- Oldenberg, Hermann, 73, 74,
86, 170, 184, 185, 217, 232,
254, 259, 275, 295, 296,
302, 320, 321
- Origene, 302
- Otto, Rudolf, 109, 114, 339
- Ovidiu, 144, 216
- Parmenide, 7, 178, 180, 182,
318
- Patrizzi, Francesco, 191
- Pauly, August, 198, 203, 226,
254
- Pavel, sfânt, 330
- Pfeiffer, Franz, 326, 330
- Pherekydes din Syros, 177
- Philolaos, 97, 192, 197, 198,
199, 206, 229
- Pischel, Richard, 321
- Platon, 17, 56, 142, 177, 178,
180, 181, 182, 183, 186,
188, 192, 197, 199, 206,
218, 229, 253, 263, 274,
279, 328, 330, 339
- Plethon, Georgios Gemistos,
18
- Plotin, 230
- Plutarh, 162
- Polybios, 143, 144
- Preuß, Konrad Theodor, 34,
65, 66, 67, 73, 74, 91, 96,
102, 135, 137, 213, 225,
242, 251, 252, 274
- Reinhardt, Karl, 183
- Reitzenstein, Richard, 65,
223, 251, 253, 327
- Renouf, Peter Le Page, 159,
251, 287
- Reuchlin, Johannes, 197
- Ritter, Hellmut, 248
- Rohde, Erwin, 67, 87, 217,
228, 251
- Roscher, Wilhelm Heinrich,
130, 199, 203, 204
- Roth, Friedrich, 330, 331

Sauer, Joseph, 143, 199, 202,
336

Saxl, Fritz, 14, 248

Schelling, Friedrich Wilhelm,
8, 18, 20, 22, 23, 24, 26, 27,
29, 30, 33, 34, 39, 42, 148,
149, 235, 236, 257, 260,
323, 324

Schilder, Paul, 69, 243

Schleiermacher, Friedrich
Daniel Ernst, 338, 339

Schmidt, Wilhelm, 34, 220,
274

Schroeder, Leopold von, 154

Schurtz, Heinrich, 220

Seneca, 187

Silesius, Angelus, 304

Simmias, 229

Skeat, Walter William, 152,
218, 238, 242

Smith, William Robertson,
263, 290, 294, 299

Socrate, 229, 263

Söderblom, Nathan, 113, 115,
228, 274

Sofocle, 262

Spencer, Herbert, 234

Spieth, Jakob, 90, 282

Steinen, Karl von den, 98, 244

Strehlow, Carl, 218, 240, 241,
243, 249

Stübe, Rudolf, 290

Swanton, John Reed, 268

Swedenborg, Emanuel, 129

Swoboda, Hermann, 203

Tauler, Johannes, 327, 330

Te Kahui Kararehe, 90

Te Moungaroa, 90

Tessmann, Günther, 281

Theophrast, 181

Thilenius, Georg, 90

Thurnwald, Richard, 74, 247

Troels-Lund, Troels Frederik,
136, 137

Trumbull, Henry Clay, 144

Tylor, Edward Burnett, 34,
61, 207, 294

Unger, Rudolf, 330

Ungnad, Arthur, 261

Usener, Hermann, 43, 44, 65,
138, 139, 143, 150, 205,
225, 226, 254, 266, 269,
271, 272, 301

Vico, Giambattista, 18

Vierkandt, Alfred, 34, 90

Vignoli, Tito, 41

Waitz, Theodor, 157

Warneck, Johann, 88, 215,
225, 230

Weber, Max, 257

Weinhold, Karl, 88, 199
 Wellhausen, Julius, 299
 Wiedemann, Alfred, 224, 288
 Wilamowitz-Moellendorff,
 Ulrich von, 253, 259
 Williger, Eduard, 115, 144
 Wilson, Thomas, 202
 Winckler, Hugo, 38, 158
 Winternitz, Moritz, 170, 185,
 296

Wirz, Paul, 248
 Wissowa, Georg, 68, 144, 203,
 224, 226, 254, 269
 Wundt, Wilhelm, 207
 Zarathustra, 162, 171, 227,
 316
 Zimmern, Heinrich, 304
 Zwingli, Ulrich, 324

Cuprins

PARTEA A DOUA GÂNDIREA MITICĂ

Prefață.....	7
--------------	---

Introducere

PROBLEMA UNEI „FILOSOFII A MITOLOGIEI”	15
--	----

Secțiunea întâi

MITUL CA FORMĂ DE GÂNDIRE	51
---------------------------------	----

Capitolul I: Caracterul și orientarea fundamentală a conștiinței mitice a obiectului.....	51
--	----

Capitolul II: Categoriile particulare ale gândirii mitice.....	92
--	----

Secțiunea a doua

MITUL CA FORMĂ DE INTUIȚIE

STRUCTURAREA ȘI ORGANIZAREA LUMII SPAȚIO-TEMPORALE ÎN CONȘTIINȚA MITICĂ.....	107
---	-----

Capitolul I: Opoziția fundamentală	107
--	-----

Capitolul II: Trăsăturile fundamentale ale unei teorii a formelor mitului. Spațiu, timp și număr.....	119
--	-----

1. Organizarea spațiului în conștiința mitică.....	119
--	-----

2. Spațiu și lumină. Problema „orientării”	132
--	-----

3. Conceptul mitic al timpului.....	146
-------------------------------------	-----

4. Configurarea timpului în conștiința mitică și religioasă	164
---	-----

5. Numărul mitic și sistemul „numerelor sacre”	191
--	-----

Secțiunea a treia

MITUL CA FORMĂ DE VIAȚĂ

DESCOPERIREA ȘI DETERMINAREA REALITĂȚII SUBIECTIVE ÎN CONȘTIINȚA MITICĂ	207
--	-----

Capitolul I: Eul și sufletul	207
------------------------------------	-----

Capitolul II: Emergența sentimentului de sine din sentimentul mitic al unității și al vieții	233
---	-----

1. Comunitatea celor vii și formarea mitică a claselor.

Totemismul	233
------------------	-----

2. Conceptul de personalitate și zeii personali.

Fazele conceptului mitic de eu	264
--------------------------------------	-----

Capitolul III: Cult și sacrificiu	289
---	-----

Secțiunea a patra

DIALECTICA CONȘTIINȚEI MITICE	307
-------------------------------------	-----

INDEX DE NUME PROPRII	341
-----------------------------	-----

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONNECT - CANTON PARK NORTH
EDITION: 1994
PUBLISHED BY: 1994
TAXES: 1994
Tel: 0203 244 444
0203 244 444
0203 244 444
Email: connect@connect.com
Web: www.connect.com
• Connect is a new way of thinking
• Connect is a new way of thinking
• Connect is a new way of thinking

Printed in Great Britain
1994
© 1994



BCU M. EMERSON IAS

*Contravaloarea timbrului literar se depune în contul
Uniunii Scriitorilor din România, nr. R044RNCB 5101 0000 0171
0001, deschis la BCR, Filiala Sector 1, București.*

Editura Paralela 45

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 130;
tel./fax: 0248 631 439; 0248 631 492; 0248 214 533;
tel.: 0753 040 444; 0721 247 918
e-mail: redactie@edituraparelela45.ro

București, cod 013701, Sector 1, Piața Presei Libere nr. 1,
Casa Presei Libere, corp C2, mezanin 6-7-8;
tel./fax: 021 317 90 28; e-mail: bucuresti@edituraparelela45.ro

Cluj-Napoca, jud. Cluj, cod 400153, str. Ion Popescu-Voitești
1-3, bl. D, sc. 3, ap. 43; tel./fax: 0264 434 031;
e-mail: depccluj@edituraparelela45.ro

COMENZI – CARTEA PRIN POȘTĂ

EDITURA PARALELA 45

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 130
Tel./fax: 0248 214 533; 0248 631 439; 0248 631 492
Tel.: 0753 040 444;
0721 247 918.

E-mail: comenzi@edituraparelela45.ro
sau accesați www.edituraparelela45.ro

Condiții:

- rabat între 5% și 25%;
- taxele poștale sunt suportate de editură;
- plata se face ramburs, la primirea coletului.



Tiparul executat la *Graficprint Industries*
Tel: 0752 754 147
e-mail: silviustancu@graficprint.eu

B.C.U. „M. EMINESCU” IAȘI

33.00

1068/08

Filosof german neokantian, Ernst Cassirer (1874-1945) a pornit în realizarea principalei sale opere, *Philosophie der symbolischen Formen / Filosofia formelor simbolice*, de la o serie de principii kantiene în vederea elaborării unei teorii a culturii prin care afirma că limba, miturile, religia, arta, știința sunt toate forme simbolice, care nu mai trebuie înțelese pornind de la vreo „lege universală” a naturii umane sau prin raportare la vreo instanță exterioară lor. Formele simbolice nu sunt deci decât altceva decât legile de creare ale produselor culturale, orientarea generală care, de exemplu, transformă o practică magică în gest religios și care conferă un sens inedit unui obiect ce rămâne, în rest, același.

„Am proiectat această operă în momentul cercetărilor întreprinse și sintetizate în cartea mea *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlin, 1910) [*Conceptul de substanță și conceptul de funcție*]. În efortul de a face eficient rezultatul acestor cercetări, raportate în mod esențial la structura gândirii matematice și natural-științifice, pentru abordarea problemelor spiritual-științifice, mi se contura tot mai clar faptul că teoria generală a cunoașterii, în concepția și delimitarea sa tradițională, nu este suficientă pentru o fundamentare metodică a științelor spiritului.

Mi se părea că teoriei despre construcția natural-științifică a conceptului și judecății, prin care „obiectul” naturii este determinat în caracteristicile sale constitutive, prin care obiectul cunoașterii este conceput în condiționalitatea sa prin funcția cunoașterii, ar trebui să i se alăture o determinare analogă pentru domeniul subiectivității pure. Prima parte se limitează la o analiză a formei lingvistice; al doilea volum conține proiectul unei fenomenologii a gândirii mitice și religioase, în timp ce în al treilea și ultimul, va fi expusă teoria propriu-zisă a cunoașterii, adică morfologia formelor gândirii științifice.”

Ernst CASSIRER

ISBN 978-973-47-0394-4
vol. II ISBN 978-973-47-0396-8

